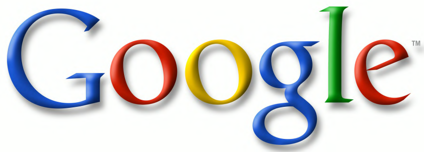
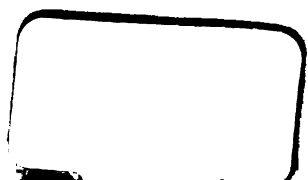






HEGELS RELIGIONSPHILOSOPHIE





HEGELS RELIGIONSPHILOSOPHIE

IN GEKÜRZTER FORM / MIT EINFÜHRUNG / ANMERKUNGEN UND ERLÄUTERUNGEN HERAUSGEGEBEN VON

ARTHUR DREWS



VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA UND LEIPZIG 1905

DRUCK
VON
OSCAR
BRANDSTETTER
IN
LEIPZIG

INHALTSVERZEICHNIS

DER RELIGIONSPHILOSOPHIE ERSTER TEIL
BEGRIFF DER RELIGION

EINLEITUNG

DER RELIGIONSPHILOSOPHIE ZWEITER TEIL
DIE BESTIMMTE RELIGION

DER RELIGIONSPHILOSOPHIE DRITTER TEIL
DIE ABSOLUTE RELIGION

VORWORT

Das Wiedererwachen des Idealismus in unserer Zeit, der mächtig sich regende Sinn für die Religion und nicht zum wenigsten die Ratlosigkeit der Theologie gegenüber den großen Fragen einer dem modernen Bewußtsein entsprechenden religiösen Weltanschauung haben den Blick neuerdings wieder auf Hegel, den letzten und großartigsten Vertreter des reinen spekulativen Idealismus und Begründer der Religionsphilosophie, gelenkt; und Kuno Fischers ausführliche Darstellung der Hegelschen Philosophie (1901) hat diesem Interesse neue Nahrung gegeben. Trotzdem dürfte die Anzahl derjenigen, die philosophisch genug geschult sind, um Hegel im Original lesen und verstehen zu können, wohl nur eine äußerst geringe sein; und der großen Anzahl der Gebildeten mit tieferen philosophischen Interessen dürften die Werke dieses Denkers in ihrer vorliegenden Form wohl für immer unzugänglich bleiben. Das ist aber um so bedauerlicher, als gerade sie auch diejenigen zu sein pflegen, die wirklich ein dringendes metaphysisches und religiöses Bedürfnis haben, und für welche auch die Hegelsche Gedankenwelt zu einem inneren Erlebnis von regenerativer Bedeutung, nicht bloß zu einem Gegenstande der wissenschaftlichen Diskussion und gelehrter Doktorarbeiten werden könnte. Es erscheint daher als eine Aufgabe, der darauf verwandten Mühe wert, wenigstens das eine oder das andere Werk des so lange verkannten Philosophen der Mitwelt wieder zugänglich zu machen und dadurch einem der größten Geister der germanischen Rasse wieder zu seinem Rechte zu verhelfen, daß seine anderen Idealen zugewandte Nachwelt ihm so lange vorenthalten hat. Wenn aber hierzu irgend ein Werk Hegels geeignet ist, so sind es seine „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“. Denn sie vermitteln ein eindrucksvolles Bild der gesamten Hegelschen Philosophie, haben die Entwickelung der Philosophie und Theologie nach Hegel am nachhaltigsten beeinflußt und besitzen auch für uns in ihren Hauptgedanken noch die größte aktuelle Bedeutung.

Hegel hat über die Religionsphilosophie viermal, nämlich in den Jahren 1821, 1824, 1827 und 1831 an der Berliner Universität gelesen. Diese Vorlesungen sind nach seinem Tode von seinem Schüler, dem Theologen Philipp Marheineke, teils aus vorgefundenen Niederschriften des Philosophen, teils aus nachgeschriebenen Vor-

lesungsheften seiner Zuhörer zu einem Ganzen zusammengearbeitet und im Jahre 1832 als elfter und zwölfter Band der Gesamtausgabe von Hegels Werken der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Eine zweite stellenweise stark veränderte und ansehnlich vermehrte Ausgabe des gleichen Werkes hat Marheineke sodann im Jahre 1840 in Gemeinschaft mit Bruno Bauer herausgegeben und sich hierbei nicht bloß, wie in der ersten Ausgabe, auf die letzten und reifsten Vorträge Hegels über die Religionsphilosophie gestützt, sondern auch die früheren Darstellungen des Philosophen mit herangezogen und in das Ganze hineingearbeitet.

Es versteht sich von selbst, daß bei einer solchen Beschaffenheit des Werkes von einem einheitlichen, in sich ausgeglichenen und abgerundeten Ganzen nicht die Rede sein kann. Die Pietät gegen den verehrten Lehrer, das Bestreben, nichts umkommen zu lassen, was irgend von den teuren Geistesreliquien von Bedeutung war, und möglichst nichts an Hegels Art des Kathedervortrags zu ändern, hat zahllose Wiederholungen, Unebenheiten des Ausdrucks und Weitschweifigkeiten in der Darstellungsweise zur Folge gehabt, die für ihre Zeit immerhin berechtigt und gefordert sein mochten, für uns hingegen nicht nur wertlos, sondern geradezu störend sind und die Lektüre der Vorlesungen noch mehr erschweren, als es bei der Schwierigkeit des Gegenstandes und der Dunkelheit und Schwerfälligkeit der Hegelschen Ausdrucksweise ohnehin der Fall ist. Ein Versuch, aus der vorliegenden Ausgabe des Hegelschen Werkes ein einigermaßen lesbares, auch für weitere Kreise nicht ganz unverständliches Buch herzustellen, sieht sich demnach vor die nächste und dringendste Aufgabe gestellt, die einzelnen ineinandergeschobenen und zusammengefügten Stücke bei Marheineke wieder teilweise auseinanderzunehmen und, unter Weglassung alles für uns Überflüssigen, neu zu ordnen, die Wiederholungen womöglich ganz zu beseitigen, die Unebenheiten des Ausdrucks zu glätten und durch gelegentliche Einfügung überleitender und erklärender Partikel, wie „also“, „daher“ usw., das Verständnis des Gedankenzusammenhanges zu erleichtern. Daß hierbei das subjektive Ermessen eine erhebliche Rolle spielt, braucht nicht ausdrücklich bemerkt zu werden. Indessen sind die „redaktionellen Nähte“ in der Urausgabe zumeist so deutlich sichtbar, die Ausführungen, die lediglich durch die Art des Kathedervortrags und das Bemühen, sich den Zuhörern immer verständlicher zu

machen, veranlaßt sind, so klar erkennbar, daß ein Fehlgreifen hier kaum möglich ist. Insbesondere aber hatten für die Ausgabe, wie sie hier bezweckt ist, auch alle diejenigen Erörterungen wegzufallen, die lediglich eine formale Bedeutung zur Kennzeichnung und Herbeiführung der dialektischen Übergänge besitzen. Wir glauben nicht mehr an die Zaubermacht der dialektischen Methode und sehen in der meist sophistischen, oft gewaltsamen, künstlichen und gesuchten Art, wie der Philosoph die verschiedenen Punkte seiner Darstellung dialektisch untereinander verbindet, einen der Hauptgründe für die Schwierigkeit der Lektüre Hegels. Um so leichteren Herzens können wir diese Übergänge missen, zumal wo sich diese, um das Unmögliche doch möglich erscheinen zulassen, mit wortreicher Gewundenheit über mehrere Seiten hinüber erstrecken. Schon das Reduzieren dieser dialektischen Partien auf ein Mindestmaß allein trägt wesentlich zur Erleichterung des Verständnisses bei, wennschon es natürlich leider nicht angänglich war, die Spuren der dialektischen Methode in der Darstellung Hegels überhaupt auszulöschen. Man wird es dem Herausgeber, als einem aufrichtigen Verehrer Hegels, zutrauen, daß er in allen den angegebenen Punkten mit größter Gewissenhaftigkeit verfuhr, nichts Wesentliches und Bedeutungsvolles wegließ, im Falle von Wiederholungen immer diejenige Fassung beibehielt, die ihm den betreffenden Gedanken am deutlichsten und schärfsten auszudrücken schien, und überhaupt sich einzig von der Absicht leiten ließ, die Darstellung Hegels den Heutigen wieder halbwegs genießbar zu machen.

Auf eine genaue Angabe der Auslassungen und Änderungen des Textes, die natürlich nur die Form des Ausdruckes, aber niemals den Inhalt selbst betreffen, glaubte er daher auch verzichten zu dürfen, da eine solche nur für wissenschaftliche Zwecke unerläßlich ist, wie sie hier nicht unmittelbar in Frage kommen. Wer über Hegels Religionsphilosophie wissenschaftlich zu arbeiten beabsichtigt, wird ohnehin sich an die Originalausgabe zu halten haben. Wer dagegen an das Werk mit rein philosophischen Interessen herantritt, kann jene Angabe recht wohl entbehren. Noch bemerke ich, daß dem vorliegenden Werke der Text der zweiten Ausgabe vom Jahre 1840 zugrunde liegt.

Freilich, eine leichte Mühe ist die Lektüre von Hegels Religionsphilosophie auch so noch nicht, und ohne einigen guten Willen und entsagungsvolle Mitarbeit mit dem Verfasser sind die in ihr enthaltenen

Geistesschätze nicht zu heben. Schon die grundsätzliche Fremdartigkeit der gesamten Hegelschen Weltanschauung, die einer von der unsrigen so ganz verschiedenen Zeit angehört, und zu welcher die Verbindungsbrücken durch das Emporkommen der empirischen Wissenschaften und die verständnislose Mißachtung der nachfolgenden Generationen so gut wie abgebrochen sind, erfordert eine geduldigere Vertiefung in den Gegenstand und einen ernsthafteren Willen zur Erkenntnis ihres Wesens, als sie modernen philosophischen Werken in der Regel entgegengebracht zu werden pflegen. Es schien daher nötig, in einer längeren historischen Einführung einen Einblick in den Charakter der Hegelschen Philosophie überhaupt, das Verhältnis zu ihren Vorgängern, ihre Entwickelung im Geiste ihres Urhebers und ihre Grundbegriffe zu geben, um dadurch auch Uneingeweihten einen Schlüssel zum Verständnis der religionsphilosophischen Darlegungen Hegels in die Hand zu liefern. Was besonders die Entwickelung Hegels anbetrifft, so stimme ich hier in der Hauptsache mit Haym in seinem Buche „Hegel und seine Zeit" (1857) zusammen. Man pflegt dies Werk wegen seiner Polemik gegen Hegel arg zu schelten und den hierbei angeschlagenen Ton auf die Mißstimmung der Reaktionszeit zurückzuführen, für welche der Verfasser Hegel, wohl sehr mit Unrecht, verantwortlich macht. Es ist wahr: Haym ist mit Hegel nicht glimpflich umgegangen: die Motive, die er seinen Spekulationen unterschiebt, sind oft nicht die besten, das Gesamturteil über den Wert oder vielmehr Unwert des Hegelschen Systems ist sicher schief und einseitig, und ich billige die Weise nicht, wie Haym bemüht ist, den Charakter des Philosophen zu verdächtigen und bloßzustellen. Für die genauere Kenntnis der Genesis von Hegels Weltanschauung jedoch und die Klarlegung der sich hierbei ineinander schlingenden verschiedenartigen Einflüsse scheint mir Hayms Darstellung auch heute noch mustergültig zu sein, wie denn sein Buch überhaupt unzweifelhaft das Geistvollste ist, was über Hegel geschrieben worden.

Die historische Einführung konnte selbstverständlich nur die allgemeinen Umstände, denen Hegels Werk seine Entstehung verdankt, sowie die Grundgedanken der Hegelschen Philosophie entwickeln. Um dem Leser jedoch auch für die Einzelheiten die nötigen Erklärungen zu geben und das Dunkel der Hegelschen Darstellungsweise aufzuhellen, schien es nötig, dem Texte eine Anzahl von kritischen Anmer-

kungen und Erläuterungen beizugeben, die ihm hoffentlich für das tiefere Verständnis Hegels gute Dienste leisten, sowie dazu beitragen werden, ihn vor einer Über- oder Unterschätzung der Gedankenwelt des Philosophen zu bewahren. So sehr nämlich auch zu wünschen ist, daß Hegels Werk dem gebildeten Deutschen aufhört, ein Buch mit sieben Siegeln zu sein, so wenig können wir doch wollen, daß man nun etwa in Zukunft einfach auf Hegel schwört und den Panlogismus dieses Denkers mit ihm selbst zur „absoluten Philosophie" erhebt. Die einseitige Verherrlichung Kants in den letzten vierzig Jahren hat uns gerade zur Genüge gezeigt, wohin es führt, wenn ein einzelner Denker der Vergangenheit in blinder Überschätzung auf den Schild gehoben und seine Philosophie für die Weltweisheit schlechthin erklärt wird. Man kann heute nach dem Bekanntwerden Schopenhauers, dem Siegeszuge der Naturwissenschaft und den Arbeiten E. v. Hartmanns über Hegel*) ebensowenig mehr zu Hegel „zurück", wie man konsequenterweise bei der Kantischen Philosophie stehen bleiben kann. Aber wie ein genaues Studium Kants unerläßlich ist, um in philosophischen Fragen überhaupt mitreden zu können, so ist auch nur vermittelst des Durchganges durch den Panlogismus und die Erfüllung der Philosophie mit Hegelschem Geiste, der ihr jetzt so fremd geworden ist, zu einer neuen unserer Zeit entsprechenden Weltanschauung zu gelangen. In diesem Sinne kann auch gerade den Theologen das Studium der Hegelschen Religionsphilosophie nicht dringend genug empfohlen werden. Wenn sie indessen etwa meinen sollten, aus diesem Werke neue Stützen für veraltete dogmatische Anschauungen entnehmen zu können, die an Hegel einen eifrigen Fürsprecher gefunden haben, so wäre allerdings ein erneutes Bekanntwerden dieses Denkers nicht bloß im Interesse des philosophischen, sondern auch des religiösen Fortschritts zu bedauern.

Was schließlich noch die vorhandene Literatur über Hegels Religionsphilosophie anbetrifft, so ist dieselbe verhältnismäßig gering. Eine vortreffliche Darstellung ihrer Hauptgedanken nebst kritischer Würdigung hat Otto Pfleiderer in seiner „Geschichte der Re-

*) Vgl. dessen Aufsatz „Das phil. Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts" in den „Ges. Studien und Aufsätzen", seine tief eindringende Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems in der „Geschichte der Metaphysik" Bd. II, sowie vor allem dessen „Kategorienlehre" und Schrift „Über die dialektische Methode" (1868).

ligionsphilosophie" (1893) S. 410—443 gegeben. Neuerdings hat Emil Ott eine Schrift veröffentlicht über „Die Religionsphilosophie Hegels in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt" (1904). Sie enthält eine gute Inhaltsangabe von Hegels Werk nach der ersten Auflage, ist aber in ihrer Entwickelung der genetischen Momente dürftig und in ihrer Würdigung Hegels zu sehr von theologischen Gesichtspunkten beherrscht, um eine reine Freude aufkommen zu lassen. In Holland hat im Jahre 1901 der Leydener Philosoph G. I. P. I. Bolland die Hegelsche Religionsphilosophie in vollständiger Gestalt und mit einem Kommentar versehen neu herausgegeben. Dies Werk verfolgt jedoch im wesentlichen mehr reinwissenschaftliche Zwecke, beschränkt sich in der Hauptsache auf die Anführung der Parallelstellen aus den übrigen Schriften Hegels und anderer Philosophen und Theologen, die zu Hegel irgendwie Stellung genommen oder etwas Ähnliches, wie er, gelehrt haben, und läßt eine eigentliche Erklärung der vorhandenen Schwierigkeiten sowie eine Kritik von Hegels Ansichten vermissen. —

Schließlich möge auch an dieser Stelle Herrn stud. phil. Ludwig Burchard der Dank des Herausgebers für seine willkommene und treue Hilfe bei der Durchsicht der Korrekturen ausgesprochen sein.

KARLSRUHE, IM SEPTEMBER 1904

PROF. DR. ARTHUR DREWS

HISTORISCHE EINFÜHRUNG



ie Religionsphilosophie bildet einen Teil des Hegelschen Systems, der mit diesem in engstem Zusammenhange steht, und kann ohne Kenntnis des letzteren nicht völlig verstanden und gewürdigt werden. Das Verständnis des Hegelschen Systems aber ist heute dem gebildeten Publikum nicht bloß, sondern auch den Philosophen selbst in dem Maße abhanden gekommen, daß ein Versuch, das Interesse für ein so bedeutendes Werk, wie Hegels Religionsphilosophie, wieder neu zu wecken, den größten Schwierigkeiten begegnet.

Der Grund hierfür liegt, von dem gänzlich veränderten Zeitgeist und dem realistischen Sinne der Gegenwart abgesehen, vor allem in der Konzentrierung alles philosophiegeschichtlichen Interesses auf Kant und einer einseitigen und irrtümlichen Ausdeutung von dessen philosophischem Lebenswerke. Gewohnt nämlich, in Kant wesentlich den Erkenntnistheoretiker zu sehen, der die Grenzen unserer Erkenntnis ein für allemal bestimmt und festgelegt und die prinzipielle Unmöglichkeit aller metaphysischen Gedankenarbeit nachgewiesen, hat man auf die großen rationalistischen Metaphysiker nach Kant, einen Fichte, Schelling und Hegel, so lange als auf entartete Schößlinge am Baume der Philosophie herabgeblickt und daraus das Recht für sich hergeleitet, ihre Leistungen ignorieren zu können, daß man darüber jede innerliche Beziehung zu der von ihnen vertretenen Weltanschauung eingebüßt und selbst den Glauben verloren hat, aus der Beschäftigung mit ihnen irgend welchen positiven Gewinn erlangen zu können. Und doch ist es Kant selbst niemals eingefallen, die Erkenntnis überhaupt zum Gegenstande seiner Untersuchung zu machen, sondern zeitlebens hat sich Kant immer nur mit den Bedingungen und den Grenzen der apriorischen, von aller Erfahrung unabhängigen und darum apodiktisch gewissen Erkenntnis befaßt. Die Bemühungen, der Kantischen Philosophie eine aktuelle Bedeutung für die ganz andersartigen erkenntnistheoretischen Bestrebungen der Gegenwart beizulegen, beruhen daher auch auf der wunderlichsten Verkennung des Wesens dieser Philosophie. Was aber Kants Verurteilung der Metaphysik betrifft, so richtet sich diese

lediglich gegen eine solche Behandlung jenes Gegenstandes, wie sie von keinem der genannten Metaphysiker anerkannt wird; diese waren daher mit Recht überzeugt, daß ihre eigene Spekulation von den Kantischen Einwänden überhaupt nicht betroffen würde *).

Die herrschende Ansicht, als ob durch Kants Kritik die Weltanschauung eines Fichte, Schelling und Hegel bereits ihre Erledigung gefunden habe und, eine „unwissenschaftliche Abirrung" von dem durch Kant vorgezeichneten Wege, höchstens als philosophisches Kuriosum und als Abschreckungsmittel für künftige Denker ein gewisses psychologisches Interesse darbiete, steht hiernach mit den geschichtlichen Tatsachen nicht in Einklang. Die einseitige, übertriebene Verehrung Kants auf Kosten seiner genannten Nachfolger ist Schuld daran, daß der Faden, der unsere realistische Gegenwart mit der idealistischen Periode im ersten Drittel des vergangenen Jahrhunderts verbindet, jählings abgerissen und damit der modernen Kultur ein unermeßlicher Schaden zugefügt ist. Diese Verehrung gründet sich aber letzten Endes nicht sowohl auf historische Einsicht, als vielmehr auf die Absicht, Kant durchaus als einen autoritativen Eideshelfer für gewisse moderne geistige Strömungen, Lieblingsmeinungen und Vorurteile zu benutzen. Sobald man es über sich gebracht haben wird, die Parteibrille abzulegen, die Verehrung Kants auf das richtige Maß zurückzuführen und, statt ihm eine absolute Bedeutung beizulegen, auch diesen Philosophen im Zusammenhange der historischen Entwickelung zu betrachten, so wird damit auch die Bahn für das Verständnis seiner Nachfolger wieder frei gemacht; und dann wird auch der Zeitpunkt gekommen sein, den spekulativen Idealismus der nachkantischen Philosophie, der in Hegel gipfelt, in seiner wahren Bedeutung zu würdigen. —

*) Seit bald einem halben Jahrhundert verkündigt man nun schon von den Kathedern herab, daß Kant die Bedingungen unserer Erkenntnis habe untersuchen und deren Grenzen feststellen wollen. Diese schiefe Auffassung, die dem spekulativen Unvermögen und dem Agnostizismus des Zeitgeistes entsprungen ist, findet sich in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie vertreten, wird in den Feuilletons der Zeitungen, in den populären Darstellungen der Kantischen Weltanschauung fort und fort wiederholt, setzt sich als unausrottbares Vorurteil in den Köpfen der Gebildeten fest und hat dazu geführt, daß weder Kant selbst, noch seine unmittelbaren Nachfolger mehr wirklich verstanden und gewürdigt werden können und jedes neue Unternehmen auf metaphysischem Gebiete von vornherein dazu verdammt ist, wirkungslos an dem Mißtrauen und der Gleichgültigkeit eines irre geleiteten Publikums zu scheitern.

Tritt man mit dieser Absicht an die Geschichte der neueren Philosophie heran und legt man sich demnach die Frage vor, unter welchem Gesichtspunkte angesehen sich die in ihr geleistete Gedankenarbeit zu einem einheitlichen und übersichtlichen Gange der Entwicklung ordnet, so kann die Antwort keine andere sein, als daß das bestimmende und treibende Prinzip dieser ganzen Philosophie auf methodologischem oder, wenn man will, auf erkenntnistheoretischem Gebiete zu suchen ist. Wie ist eine apodiktisch gewisse Erkenntnis des Realen möglich, oder wie muß die Wirklichkeit beschaffen sein, um mit zweifelloser Gewißheit von uns erkannt werden zu können? das ist die Frage, die mit größerer oder geringerer Entschiedenheit alle Denker innerhalb der neueren Philosophie bewegt hat, und von welcher wir bereits gesehen haben, daß sie auch für Kant die maßgebende ist.

1. DIE SPEKULATION VOR HEGEL

a) Die vorkantische Philosophie

Die vorangegangene Philosophie des Mittelalters hatte der Vernunft nur die rein formale Aufgabe der logischen Begründung des Dogmas zuerteilt, hingegen die eigentliche Beglaubigung des letzteren aus dem religiösen Bewußtsein geschöpft und in der sog. Offenbarung die sicherste Quelle einer zweifellosen Gewißheit erblickt. Wollten die Vertreter einer von der Religion und Offenbarung unabhängigen Weltanschauung den Ergebnissen ihres eigenen Denkens den gleichen Grad der Anerkennung und die Herrschaft über die Offenbarung im Zeitbewußtsein sichern, so blieb ihnen gar nichts Anderes übrig, als gleichfalls nach apodiktischer Gewißheit zu streben und sich folglich nach einer anderen Quelle für die Gewinnung einer solchen umzusehen.

Schon Descartes, der Vater der neueren Philosophie, war hierbei zu der Einsicht gelangt, daß es für die Vernunft keine höhere Quelle der Erkenntnis und Gewißheit geben könne, als sie selbst. Er war somit durch die Erhebung der Vernunft oder ratio zum alleinigen Erkenntnisprinzip der Begründer des neueren Rationalismus geworden. Nun kann aber das vernünftige Bewußtsein mit zweifelloser Gewißheit das Sein offenbar nur dann erkennen, wenn beide nicht gänzlich verschieden sind, sondern wenigstens in einem bestimmten Punkte zusammenfallen. In diesem Sinne hatte Descartes mit seinem

Cogito ergo sum das Ich oder Selbstbewußtsein für den Ausgangspunkt aller Philosophie erklärt; denn hier ist, da Ich, der Denkende und demnach Reale, als solcher zugleich das Gedachte bin, die Identität des Denkens (Bewußtseins) und Seins unmittelbar gegeben und damit der Gedanke einer sonstigen Verschiedenheit der beiden ausgeschlossen: Bewußtsein (Ich) = Denken = individuelles Sein = individuelle Substanz = Geist = Vernunft (ratio).

Konsequenterweise hätte nun Descartes aus dem Ich, als der Identität von Denken und Sein, den ganzen übrigen Inhalt der Wirklichkeit in deduktiver Art ableiten müssen und würde dann wirklich das Sein a priori, unabhängig von der Erfahrung und darum mit zweifelloser Gewißheit erkannt haben. Hierzu war er indessen nicht imstande, da er das Ich nur als ichliche Substanz, als individuelles, auffaßte, vom individuellen substantiellen Ich aus aber die außerichliche Wirklichkeit auf rein gedanklichem Wege nicht erreichbar war. Statt dessen nahm Descartes aus der Erfahrung die Annahme einer Mehrheit von Ichen (Geistern) sowie von Körpern auf und begnügte sich mit der Erwägung, daß, da er diese letzteren mit derselben Klarheit und Deutlichkeit erkannt habe, wie das Ich, sie auch die gleiche Gewißheit haben müßten. Descartes setzte also an Stelle des ursprünglichen Prinzips der Identität von Denken und Sein das Prinzip der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen, an die Stelle der Vernunft die Erfahrung ein, um auf diese Weise der Erkenntnis eine apodiktische Gewißheit zu verschaffen, und, ohne daß es ihm zum Bewußtsein kam, wie er sich hiermit eigentlich auf einen ganz neuen Boden stellte, begründete er in diesem Sinne seinen Dualismus der körperlichen und geistigen Substanzen. Erst Spinoza kehrte da durch zum ursprünglichen Ausgangspunkte der Cartesianischen Philosophie zurück, daß er das individuelle Ich des Descartes zum Gedanken der absoluten, nichts außer sich lassenden Substanz erweiterte und aus der Identität von Denken und Sein im Begriffe der absoluten Substanz eine rein monistische Weltanschauung nach geometrischer Methode entwickelte, die allen Ansprüchen an eine apodiktische Erkenntnis der Wirklichkeit genug zu tun schien: Bewußtsein (Ich) = absolutes Sein = absolute Substanz.

Allein Spinoza fand bei seinen Zeitgenossen keinen Eingang. Sein großer deutscher Antipode Leibniz aber gelangte zeitlebens

über ein bloßes Suchen nach der Möglichkeit einer apodiktischen Erkenntnis des Realen nicht hinaus; und seine eigenen Bemühungen um eine einheitliche metaphysische Weltanschauung, die auf einen Pluralismus der Iche oder Geister, der von Leibniz sog. Monaden, hinauslief, blieben zu fragmentarisch, um das wissenschaftliche Bewußtsein befriedigen zu können. Wohl aber drang jetzt unter englischem und französischem Einflusse die in England durch Bacon begründete, durch Locke und Hume näher ausgebaute Erfahrungsphilosophie oder der Empirismus in Deutschland ein, suchte, im Gegensatze zum Rationalismus, durch induktiven Aufstieg vom erfahrungsmäßig Gegebenen aus und Beschränkung auf das Gebiet der unmittelbaren sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen zu einer sicheren Erkenntnis zu gelangen, und führte zu einer völligen Veränderung der Lage. Zwar faßte Christian Wolff, der einflußreichste Philosoph des achtzehnten Jahrhunderts, die von Leibniz gelieferten Bruchstücke einer philosophischen Weltanschauung zu einem einheitlichen System zusammen, das in seiner streng logischen Gedankenentwickelung und seiner schulmäßig formalistischen Behandlung der grundlegenden Probleme einen imponierenden Eindruck auf die Zeitgenossen ausübte. Zwar stellte er von neuem den Grundsatz auf, daß die Philosophie eine rein deduktive Wissenschaft a priori sei, die lauter Erkenntnisse von apodiktischer Gewißheit liefern müsse und nur das streng Beweisbare zu ihrem Gegenstande habe. Allein schon machte gleichzeitig die Erfahrung ihre Rechte in einem solchen Maße geltend, daß auch Wolff sich ihren Forderungen nicht zu entziehen vermochte, sondern sich genötigt sah, der Erfahrungserkenntnis, wenn auch wesentlich nur in deskriptiver Form, eine berechtigte Stellung neben der Vernunfterkenntnis oder der deduktiven Erkenntnis aus bloßen Begriffen einzuräumen und damit seine Forderung einer apodiktischen Gewißheit für die philosophische Wissenschaft selbst einzuschränken.

Was Leibniz und Wolff nicht gelungen war, nämlich den Grundsatz einer Wissenschaft aus reiner Vernunft wirklich durchzuführen, dazu waren ihre Schüler und Nachfolger erst recht nicht imstande. Die nachwolffische Philosophie zeigt das vergebliche Bemühen, zwischen Rationalismus und Empirismus zu vermitteln. Immer von neuem unternimmt sie es, die sich immer mehr anhäufende Fülle

der Erfahrungstatsachen unter ein höchstes logisches Prinzip zu zwingen, um sie alsdann aus diesem a priori abzuleiten und ihnen dadurch den gewünschten Grad der wissenschaftlichen Gewißheit zu verleihen. Allein immer wieder scheitern alle diese Versuche daran, daß die Erfahrung sich der logischen Gesetzgebung entzieht, und die Vernunft, wo sie es unternimmt, sich rein innerhalb ihres eigenen Gebiets zu halten, doch ohne die Erfahrung nichts ausrichten kann, durch die Rücksichtnahme auf diese aber die erstrebte apodiktische Gewißheit einbüßt. So bleibt denn dieser Philosophie am Ende nichts Anderes übrig, als die Erfahrung in der Weise der verständigen Reflexion nach äußerlich an sie herangebrachten logischen Gesichtspunkten zu beurteilen, an Stelle einer Ableitung aus Begriffen die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen zum maßgebenden Prinzip der wissenschaftlichen Betrachtung zu erheben und hiermit denjenigen Grundsatz zum höchsten und allein bestimmenden zu machen, der für den Begründer der neueren Philosophie selbst nur eine Verlegenheitsausflucht gewesen war, um über die Enge und Inhaltslosigkeit des einzelnen Ich zur konkreten Totalität des gegebenen Daseins hinauszukommen. Nicht Ableitung der Wirklichkeit aus Begriffen, sondern Klärung der von der Wirklichkeit gelieferten Begriffe, das wird das Ziel der Philosophie. Damit wird diese zur Aufklärung und sinkt die gesamte Wissenschaft in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts auf den Standpunkt eines bloßen populären Räsonnements und zur Flachheit eines prinziplosen Eklektizismus herunter.

Es ist der Sieg eines nüchternen verständigen Denkens über spekulativen Tiefsinn, der prosaischen Zergliederung gegebener Tatsachen über die konstruktive Kühnheit einer genialen Intuition, es ist der Sieg des französischen über den deutschen Geist, der sich hiermit in der Aufklärung vollendet. Den deutschen Geist aus seiner charakterlosen Hingabe an die Denkweise des Auslandes wieder zu sich selbst zurückgerufen, die Forderung der apodiktischen Gewißheit von neuem mit Entschiedenheit erhoben, ihre Bedingungen im menschlichen Geistesleben ausdrücklich zum Gegenstande der Untersuchung gemacht und damit die Wissenschaft vor der Haltlosigkeit und Zerflossenheit eines schwächlichen Räsonnements gerettet und den Rationalismus neu begründet zu haben, hierin und in nichts Anderem beruht die Leistung Kants, wodurch er zum Eckstein der philosophischen

Entwickelung (wenn auch freilich nicht, wie es gewöhnlich dargestellt wird, in demselben Sinne, wie Descartes, zum Begründer einer ganz neuen Epoche des philosophischen Denkens) geworden ist *).

b) Kant

Auch Kant war überzeugt, daß nur die apodiktische Erkenntnis den Namen einer wissenschaftlichen verdiene und daß die Philosophie a priori, eine Wissenschaft aus reiner Vernunft sein müsse. Wenn es ihr bisher nicht gelungen war, dies Ziel einer zweifellosen Gewißheit zu erreichen, so erblickte Kant den Grund hiervon darin, daß es ihr an einer klaren Einsicht in die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen gemangelt habe, und er verwarf die bisherigen philosophischen Systeme als Dogmatismus, weil sie, ohne eine vorangegangene Prüfung des Erkenntnisvermögens, die Wirklichkeit gemeint hatten, a priori erkennen zu können, und stellte ihnen seine eigene Weltanschauung als Kritizismus gegenüber, sofern sie jene Prüfung zur Grundlage ihrer Aufstellungen hatte.

Nun hatte der Rationalismus seit Descartes im Ich den festen Punkt erblickt, wo das vernünftige Bewußtsein mit dem Sein unmittelbar identisch ist; und die gesamte rationalistische Spekulation war infolgedessen eine Ausdeutung des Seins aus der Natur des Ich gewesen. Die Aufklärung hatte dieses Grundprinzip des Rationalismus über der Forderung der Klarheit und Deutlichkeit nur aus den Augen verloren und war ohne ein klares Bewußtsein von der philosophischen Bedeutung des Ich gewesen. Im Gegensatze hierzu kehrte Kant zu diesem ursprünglichen Ausgangspunkte der neueren Philosophie zurück und stellte das Ich von neuem an die Spitze seiner Untersuchung.

Wie Descartes, so erklärte nämlich auch Kant das Ich oder Selbstbewußtsein für den festen Punkt, von welchem die Tätigkeit des Erkennens ausgeht. Allein er zog hieraus den ganz neuen Schluß: da die erkennende Vernunft uns nur in der Form des Selbstbewußtseins gegeben sei, so könne die Erkenntnis aus reiner Vernunft oder die Erkenntnis a priori die Grenzen des Selbstbewußtseins auch nicht überschreiten.

*) Vgl. mein Werk: „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik" S. XIII und „E. v. Hartmanns phil. System im Grundriß" S. 78.

Vom Jenseits des Bewußtseins, lehrte Kant, von den Dingen an sich gibt es keine apriorische und sonach auch keine wissenschaftliche Erkenntnis. Es gibt also keine Metaphysik als apodiktisch gewisse Wissenschaft vom Transzendenten. Aber auch von den Empfindungen, die durch Einwirkung der Dinge an sich in uns hervorgebracht werden, gibt es nur eine aposteriorische (erfahrungsmäßige), aber keine apriorische Erkenntnis, da uns diese nur als Wirkungen unmittelbar gegeben, ihre Ursachen hingegen uns unbekannt sind. Nun stellen aber die Empfindungen an und für sich nur eine chaotische Mannigfaltigkeit, ein ungeordnetes Material von Einwirkungen auf unsere Sinne dar; und diese werden erst dadurch zu dem geordneten Kosmos unseres konkreten Bewußtseinsinhalts oder zur Erfahrung, daß unser Bewußtsein, der Verstand, wie Kant das Bewußtsein in dieser Beziehung nennt, die Empfindungen in gesetzmäßiger Weise untereinander verbindet und in bestimmte Formen, Verstandesbegriffe oder Kategorien, einordnet, die als solche vor aller Erfahrung oder a priori in unserem Geiste liegen. Diese Formen, zu denen z. B. (die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit), die Substantialität, Kausalität usw. gehören, sind es, vermittelst welcher die Empfindungen aus dem Zustande bloßer subjektiver Eindrücke zu objektiven Momenten des Erfahrungsinhaltes erhoben werden, und welche innerhalb des letzteren, als objektive Beziehungen und Gesetze der Erfahrungswelt, den Gegenstand der wisssenschaftlichen Erkenntnis bilden. Insofern also die objektiven Gesetze der Erfahrung zugleich die subjektiven Bedingungen der Erfahrung in unserem Bewußtsein sind und daher a priori von uns erkannt werden können, insofern gibt es eine Metaphysik, aber nun eben nicht als Wissenschaft vom Transzendenten, sondern vielmehr von den immanenten apriorischen Bedingungen des eigenen Bewußtseinsinhalts.

In dieser Weise beantwortete Kant zugleich die Frage nach der Möglichkeit einer apodiktischen Erkenntnis des Realen oder, wie er selbst es ausdrückte, synthetischer Urteile a priori.

Solche Urteile nämlich sind möglich, weil zwar die sinnlichen Empfindungen uns nur von außen (durch die Wirkung der Dinge an sich) geliefert werden, die Formen jedoch, in welche jene eingeordnet werden müssen, damit Erkenntnis zustande kommt, ein ursprüngliches Be-

sitztum unseres Geistes bilden. Die sinnlichen Empfindungen enthalten also zwar die Bürgschaft der Realität, d. h. wir dürfen keinen Gegenstand für wirklich halten, ohne daß wir von ihm eine sinnliche Empfindung hätten. Allein an und für sich stellen die Empfindungen nur erst die rohen Bausteine der Erkenntnis dar, die erst gleichsam behauen und zusammengefügt werden müssen, um Inhalte einer wirklichen Erkenntnis sein zu können. Die apriorischen Formen unseres Intellektes sind solche zusammenfügende, synthetische Funktionen. Allein sie bedürfen hierzu des Materials der sinnlichen Empfindungen, weil sie ohne diese keine wirkliche Erkenntnis, keine Erkenntnis des Wirklichen liefern würden. Da unsere Empfindungen uns von außen geliefert werden, so machen sie uns damit abhängig von der Erfahrung; unsere Erkenntnis, als sinnlich bestimmte, ist also aposteriori und folglich auch nicht apodiktisch gewiß. Allein die Erfahrung ist doch nur, sofern wir die Verstandesformen auf die Empfindungen anwenden; und diese sind uns vor aller Erfahrung als Inhalt unseres Bewußtseins gegeben, können folglich auch a priori von uns erkannt werden. So gibt es also eine apriorische und daher apodiktische Erkenntnis der Erfahrung, nur nicht ihrem sinnlichen Inhalte, sondern lediglich ihrer formalen Gesetzmäßigkeit nach, die identisch ist mit der Gesetzmäßigkeit unseres eigenen Bewußtseins. So gibt es eine reale Welt, wovon wir eine unzweifelhafte Erkenntnis haben, aber diese ist keine transzendente, sondern die immanente unmittelbare Welt unseres eigenen Bewußtseinsinhalts, weil die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt ist, die Empfindungen sowohl wie die Verstandesformen, nirgends anders als in unserem Bewußtsein existieren. Es gibt — und hiermit vollzog Kant die von den Aufklärern vergeblich gesuchte Synthese zwischen Rationalismus und Empirismus — es gibt eine apriorische und also apodiktische Erkenntnis des Realen, eine Erkenntnis aus reiner Vernunft, die trotzdem zugleich mit der Erfahrung übereinstimmt, und zwar weil die Erfahrung selbst apriorisch ist und wenigstens ihre allgemeinsten Gesetze, die den Gegenstand der Wissenschaft bilden, die Gesetze unseres eigenen Bewußtseins darstellen.

Das ist der von Kant sog. Standpunkt des transzendentalen Idealismus, wonach die Grenzen der apodiktischen Erkenntnis mit den Grenzen unseres Bewußtseins selbst zusammenfallen.

Nach dieser Ansicht ist kein Überschreiten jener Grenzen vermittelst der apriorischen Verstandesformen möglich, weil diese Formen, als Formen unseres Bewußtseins, auch nur für den unmittelbaren Inhalt des Bewußtseins Geltung haben. Alle Realität, soweit sie mit zweifelloser Sicherheit erkennbar ist, ist hiernach bloß „empirische Realität", nämlich die Realität unseres eigenen Bewußtseinsinhalts. Ob es ein Reales jenseits des Bewußtseins überhaupt gibt, eine Welt von Dingen an sich, die unabhängig von unserer Erkenntnis ist, ob ihr irgendwelche Ähnlichkeit mit der Welt unseres Bewußtseins zukommt und wie beschaffen dieselbe ist, das sind Fragen, auf welche die Vernunftkritik die Antwort notwendig schuldig bleiben muß, nachdem sie, um der apodiktischen Gewißheit willen, die logischen Bedingungen der Erkenntnis einmal in die Grenzen des Bewußtseins eingesperrt hat.

Nur die Vorstellungen eines Gottes, einer Freiheit und Unsterblichkeit, obschon auch sie bloß dem angestammten Materiale unserer eingeborenen apriorischen Formen angehören, weisen trotzdem über die Grenzen des Bewußtseins hinaus. Da sie aber nicht, wie die Verstandesformen, sich auf Empfindungen beziehen, nicht selbst die Erfahrung erst möglich machen, so werden sie von den Verstandesformen oder Kategorien als Ideen unterschieden und machen den Inhalt desjenigen aus, was Kant im Unterschiede vom Verstande als Vernunft im engeren Sinne bezeichnet. Für das wissenschaftliche Erkennen oder die theoretische Vernunft sind diese Ideen bloße Regeln, gemäß welcher wir die Unvollständigkeit der Verstandeserkenntnis ergänzen und die letztere zu einem systematischen Abschlusse bringen, gewähren aber selbst keine wirkliche Erkenntnis. Für das Handeln oder die praktische Vernunft hingegen enthalten sie die Bewährung ihres Sollens oder der Pflicht, ohne welche wir nicht sittlich handeln, denen wir aber auch niemals völlig gemäß leben können, und fügen hiermit der theoretischen Erkenntnis dasjenige Maß von Gewißheit hinzu, das uns berechtigt, auch den Gegenstand der Ideen für wirklich anzusprechen.

c) Fichte

Diese Erhebung der praktischen über die theoretische Vernunft, wodurch der Inhalt der Erkenntnis den Bedingungen des Sollens untergeordnet und der moralische Gesichtspunkt zum höchsten bestimmen-

den erhoben wurde, erweckte in Fichte den mächtigsten Widerhall. Hatte Kant den Inhalt der Empfindungen durch transzendente Dinge an sich bestimmt sein lassen und der immanenten Bewußtseinswelt des Ich eine selbständige Welt außerichlicher Wesenheiten gegenübergestellt, so machte Fichte diesem Kantischen Dualismus durch die Annahme ein Ende, daß Stoff und Form der Erscheinungswelt in der gleichen Weise von uns selbst hervorgebracht würden. Damit verhielt sich Fichte zu Kant in der gleichen Weise, wie Spinoza sich zu Descartes verhalten hatte. Auch dieser war, wie gesagt, außerstande gewesen, von dem einmal ergriffenen Prinzip des individuellen Ich aus zur außerichlichen Welt zu gelangen, und hatte nur durch ein Verlassen seines Grundprinzips, indem er die Identität des Seins und Denkens im Ich mit dem Grundsatz der Klarheit und Deutlichkeit vertauschte, den Schritt über das unmittelbare Ich hinüber vollziehen können. Spinoza hingegen hatte sich dadurch die Möglichkeit einer deduktiven Ableitung der Wirklichkeit aus der Identität des Denkens und Seins verschafft, daß er diese nicht, wie Descartes, als individuelle Ichsubstanz, sondern als absolute Substanz gedeutet hatte. In derselben Weise hatte Kant zwar die uns unmittelbar gegebene (bewußte) Wirklichkeit aus den Gesetzen unseres eigenen Bewußtseins abgeleitet, allein die Annahme einer von unserem Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit transzendenter Dinge doch nicht entbehren können, um auch nur die „empirische Realität" in ihrer empfindungsmäßigen Beschaffenheit erklären zu können. Fichte hingegen spitzte die dualistische Weltanschauung Kants zum Monismus zu; er entzog sich den Widersprüchen, in welche sich Kant durch seine Annahme von Dingen an sich verwickelt hatte, dadurch, daß er diese überhaupt nicht gelten ließ, sondern das individuelle Ich Kants zum allumfassenden absoluten Ich erweiterte, und er setzte hiermit die transzendente Welt des Meisters zu einer bloßen immanenten Erscheinungswelt im Bewußtsein des absoluten Ich herab.

Hiernach ist das Ich der Schöpfer und Gesetzgeber seiner eigenen Welt; und es gibt gar kein anderes Sein, als das Bewußtsein. Existiert aber die gesamte Wirklichkeit nur im Ich und ist das Ich der Produzent der Wirklichkeit, dann muß es folglich auch möglich sein, sie aus diesem a priori abzuleiten und nicht bloß, wie Kant, nur die allge-

meinsten Gesetze der Wirklichkeit, sondern deren ganzen Inhalt aus der Identität des Denkens und des Seins im Ich zu deduzieren. Das ist die Aufgabe, die sich Fichte in seiner „Wissenschaftslehre" stellt, und womit er die Arbeit des Spinoza, nur diesmal nicht unter dem objektiven Gesichtspunkte der Substanz, sondern unter dem subjektiven des Ich wieder aufnimmt: Bewußtsein (Ich) = absolutes Sein = absolutes Bewußtsein (absolutes Ich).

Kant hatte die „empirische Realität" aus dem Zusammenwirken der Dinge an sich, welche die Empfindungen liefern, und der spontanen Aktivität des Verstandes zu begreifen versucht, wodurch die Empfindungen geordnet und zu Inhalten der Erfahrung formiert werden. Fichte läßt dagegen allen Bewußtseinsinhalt aus der zentrifugalen, projizierenden oder thetischen und der zentripetalen, reflexiven, antithetischen Funktion des absoluten Ich entstehen, von denen jene den Inhalt produziert, während diese ihn ins Bewußtsein erhebt, und beide einander entgegengesetzten Tätigkeiten durch eine dritte synthetische Tätigkeit zusammengefaßt werden, welche die Einheit des Bewußtseins verbürgt. Das Ich ist folglich seinem Wesen nach Tätigkeit: es setzt einen Inhalt; und dieser gesetzte Inhalt ist kein anderer als derjenige des setzenden Ich selbst. Ich denke mich und erfasse mich selbst als das Gedachte: nach diesem Schema verläuft bei Fichte die Konstruktion der Welt; ist ihm doch die gesamte Wirklichkeit nichts Anderes als dieses Leben, diese unaufhörliche Tätigkeit des aus sich herausgehenden, sich selber setzenden und in sich zurückkehrenden, in dem Gesetzten sich erkennenden Ich.

Das Ich ist sonach alles in allem. Es hat nichts Fremdes sich gegenüber. Es gibt folglich auch keine Schranke für das Ich; oder vielmehr es gibt eine Schranke höchstens nur für das empirische oder endliche Ich, das insofern ein naturbedingtes ist; für das absolute Ich hingegen, das auch das empirische Ich als seinen Inhalt einschließt, sind alle vermeintlichen Schranken nur die immanenten Bestimmungen seines eigenen Wesens, die es in sich selber setzt, um sie ebenso beständig wieder aufzuheben. Auch die Dinge also, die wir als außer uns vorhanden annehmen und denen wir gewohnt sind eine selbständige Existenz unabhängig von unserem Bewußtsein zuzuschreiben, sind in Wahrheit keine Schranken des Ich. Sie sind nur eine bloße Erscheinung des Ich, das sich gleichsam aus sich selbst herausschaut, sich objektiviert

und in denen es, wie in einer fremden Welt, sich spiegelt. Insofern die Dinge ein Sein beanspruchen, insofern sind sie nicht; denn das Ich ist seinem Wesen nach kein Sein, sondern ein fortwährendes Handeln, das Handeln nämlich, sich selbst in einer Welt von Dingen darzustellen. Insofern aber die Dinge nicht eigentlich sind, haben wir auch das Recht, ja, die Pflicht, sie für nichts, d. h. für einen bloßen leeren Schein, zu achten, der keine Macht hat, unsere Freiheit und Selbstherrlichkeit einzuschränken.

Das Ich ist seiner Natur nach ein unabhängiges und absolutes Wesen. Wer dies erkannt hat, der wird sich auch durch den Schein einer Existenz der Dinge nicht bewegen lassen, ihnen irgendwelchen Einfluß auf sein Handeln einzuräumen. Vielmehr wird er in der „seienden" Welt nur eine noch unvollkommene Darstellung seines Ich erblicken, deren ganze Bedeutung nur darin besteht, das „Material unserer Pflicht" zu sein, wodurch wir veranlaßt werden, uns auch bewußtermaßen zu dem zu machen, was wir an sich sind, nämlich eine freie, aus dem innersten Grunde ihres Seins heraus sich bestimmende Wesenheit. In diesem Sinne wird das moralische Sollen bei Fichte zum höchsten Bestimmungsgrunde der Existenz erhoben und die Aufgabe des Menschen darin gesetzt, das „Sein" der Dinge aufzuheben, die vermeintlichen Schranken der „seienden" Welt durch Umwandlung derselben aus einer sinnlichen in eine moralische hinwegzuräumen, das Sein immer mehr dem Ich gemäß zu machen und damit die Abhängigkeit des Ich von ihm immer gründlicher zu beseitigen. Es ist die Arbeit der Geschichte, durch welche sich dieser Prozeß vollzieht. Allein diese Arbeit ist bei der wesenhaften Tätigkeit des Ich nie ganz vollendet, sondern besteht nur in der immer größeren Annäherung an das Ziel. Nur in der Unendlichkeit der Zeit also verwirklicht sich das Ich, und, indem es sich über die Natur erhebt und der moralischen Weltordnung zum Siege über die physische verhilft, bekundet es darin die unendliche Freiheit seines Wesens.

Es ist klar, daß hiermit unserem eigenen Bewußtsein eine ungeheure Bedeutung gegenüber der Welt der Dinge eingeräumt ist. Diese letztere ist zu einer subjektiven Erscheinung im endlichen Ich, durch Vermittlung des absoluten Ich, ja, zum bloßen Schein herabgesetzt und damit der inkonsequente und schillernde erkenntnistheoretische Idealismus Kants zum subjektiven Idealismus zugespitzt. Es ist

aber auch ebenso klar, daß diese Verflüchtigung des natürlichen Daseins zum bloßen empirischen Ichbewußt-Sein eine große Einseitigkeit und eine völlige Verkennung des Wesens der natürlichen Dinge darstellt.

d) Schelling

Für Fichte war die Natur die an sich unwirkliche Schranke des Ich, wodurch die Endlichkeit dieses Ichs bedingt wird, das bloße für sich unbestimmte Nichtich, ein „matter Abglanz unseres eigenen in alle Ewigkeit hinaus zu entwickelnden Daseins".

Hiergegen lehnte sich Schelling auf und bemühte sich, die Natur dieser unwürdigen Verkennung und Verachtung ihres Wesens zu entreißen. Er war ein glühender Bewunderer Fichtes und schon mit zwanzig Jahren als der eifrigste Verteidiger und Erklärer von dessen „Wissenschaftslehre" hervorgetreten. Aber in ihm lebte auch zugleich die Begeisterung für die Naturwissenschaft, die gerade eben angefangen hatte, sich zu jenem gewaltigen Anlauf zu sammeln, der sie im neunzehnten Jahrhundert zur herrschenden Wissenschaft der Zeit machen sollte. So betrachtete er es als seine Aufgabe, der Natur auch in der Weltanschauung die ihr gebührende Stelle anzuweisen und den einseitig moralisch orientierten Idealismus Fichtes durch eine Naturphilosophie zu ergänzen und zu vervollständigen.

Auch Schelling erklärte demnach die Natur für ein Produkt des (absoluten) Ich; aber er leugnete ihr Sein bloß innerhalb des endlichen Bewußtseins und suchte ihr eine selbständige Realität neben derjenigen des empirischen Ich zu verschaffen. Hatte Fichte sich damit begnügt, die Natur als die einmalige Setzung des Gegenteils vom Ich zu bestimmen, an welcher sich das Ich emporentwickelt, so bemühte sich demnach Schelling, auch in der Natur eine Entwickelung nachzuweisen und die verschiedenen Stufen und Gestalten dieser Entwickelung als den objektiven Reflex derjenigen Stufen und Gestalten zu begreifen, durch welche auch die Entwickelung des Ich hindurchgeht. So ist das (absolute) Ich nach Schelling nicht nur Idealprinzip, indem es bloß das Bewußtsein setzt, sondern es ist zugleich Realprinzip, sofern es in demselben Akte zugleich auch die Natur hervorbringt. Demnach müssen die Stufen der äußeren Entwickelung der Natur mit der inneren Entwickelung des Selbstbewußtseins parallel gehen; und wenn es sich hier darum handelt, das Reale aus dem Idealen abzuleiten,

d. h. die Natur als Mittel für den Geist zu begreifen, so kann es dort nur darauf ankommen, das Ideale aus dem Realen zu erklären, d. h. den Geist als das Ziel der Naturentwickelung nachzuweisen. Geist und Natur stehen sich also nicht, wie bei Kant, als zwei verschiedene und von einander völlig unabhängige Sphären gegenüber, sondern sie hängen im absoluten Ich, als ihrem gemeinsamen Grunde, zusammen. Sie sind die Produkte einer und derselben Urtätigkeit des absoluten Ich, die sich darin nur nach zwei verschiedenen Richtungen hin gabelt, und verhalten sich wie Subjekt und Objekt zueinander. Was auf der subjektiven Seite erscheint als Geist, der sich zur Natur hinbewegt, indem er die empirische Wirklichkeit, die Welt des unmittelbaren Bewußtseinsinhalts, in sich entfaltet oder sich veräußerlicht, dasselbe erscheint auf der objektiven Seite als Natur, die sich zum Geist entwickelt, indem sie das Außereinander ihrer körperlichen Formen und Gestalten zu immer höheren und konzentrierteren Einheiten zusammenfaßt und sich auf diese Weise verinnerlicht. Die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur. Der Transzendentalphilosophie, welche die Entwickelung des Geistes darstellt, und die Fichte allein hatte gelten lassen, tritt damit die Naturphilosophie als gleichberechtigte Schwesterwissenschaft zur Seite. Der subjektive Idealismus Fichtes, der die Natur nur als Inhalt des empirischen Bewußtseins angesehen hatte, erweitert sich zum objektiven Idealismus, nach welchem auch die Natur die gleiche Art von Realität besitzt, wie das Ich. — Noch trat dieser Umschwung nicht klar hervor. Noch hatte Schelling selbst kein deutliches Bewußtsein davon, wie weit er sich mit diesen Annahmen vom Standpunkte der „Wissenschaftslehre" bereits entfernt hatte oder doch entfernen mußte, sobald er ihre Konsequenzen zog; noch glaubte er immer nur die Meinung Fichtes vorzutragen. Allein schon wurde er in eine Bewegung hineingezogen, die ihm eine ganz neue Aussicht aufschloß und ihn damit zugleich über Fichte hinausführte. —

Es war eine merkwürdige Zeit um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts. Es ging eine mächtige Erregung durch die Geister. Während in Frankreich die Revolution mit den praktischen Tendenzen der Aufklärung Ernst machte und die Herrschaft der Vernunft mit Blut und Schrecken einsetzte, kämpften bei uns in Deutschland die starken Geister gegen den zopfigen Pedantismus des Zeitalters und suchten

einen neuen Begriff der Vernunft zu entwickeln, von welchem die Aufklärung noch keine Ahnung besessen hatte. Man strebte hinaus aus der Schulstubenluft der Zeit, die mit der Armseligkeit aller ihrer Verhältnisse und der Enge ihres Gesichtskreises in so grellem Gegensatze stand zu allem, was nur irgend vernünftig heißen konnte. Man hatte sich so lange an dem Worte „Vernunft“ berauscht, daß man nun auch die Vernunft endlich einmal sozusagen mit Händen greifen, ihre Forderungen verwirklicht und den Widerspruch beseitigt sehen wollte, der sich zwischen dem Ideal und dem Leben auftat. Es galt für einen schlechten Trost, wie Fichte ihn gegeben hatte, jene Versöhnung immer nur als ein Ziel vor Augen zu haben, das man ewig nur erstreben, aber nie erreichen sollte. Rudolf Haym hat in seinem geistvollen Buche über „Hegel und seine Zeit“ (1857) diese Sehnsucht der Deutschen in bewegten Worten geschildert, aus der Unschönheit und Zerrissenheit, aus der Kümmerlichkeit und Glanzlosigkeit des damaligen Lebens hinauszukommen. Es war die Zeit, wo unsere Dichtung durch die Vermählung mit dem Geiste des hellenischen Altertums eine neue Epoche der ästhetischen Kultur heraufführte. „Der von der Philosophie festgehaltene peinliche Dualismus von Idee und Wirklichkeit schien in dem Reiche des Schönen sich zu lösen. Durch die edelsten und ergreifendsten Produktionen war nun auf einmal der Beweis geführt, daß nicht in der Gegenüberstellung, sondern in der Durchdringung des Geistigen und Natürlichen, daß in der Verschmelzung des Subjektiven und Objektiven, des Ideellen und Reellen das Höchste ergriffen werden könne“ *). Mit zündender Beredsamkeit wies Schiller nach, daß die Kluft, die Kant zwischen dem Verstande und der Vernunft, zwischen Wollen und Erkennen, zwischen Denken und Sein, Natur und Geist, Idee und Wirklichkeit aufgerissen hatte, nur im Schauen durch die Schönheit überbrückt werden könne.

Welche Kraft und Begeisterung mußte nicht aus dieser Einsicht der Kunst erwachsen, die alle Härten der Wirklichkeit im reinen Äther des ästhetischen Scheines gleichsam spielend auflöste! Wie mußte in ihrem Lichte nicht erst der Künstler dastehen, der mit seinen Mitteln möglich machte, woran die Praktiker, die Vertreter der politischen und sozialen Arbeit, bisher nur immer kläglich gescheitert waren! Der abstrakte Idealismus der Deutschen, der durch die Aufklärung seine stärkste

*) Haym: Hegel 134.

Nahrung erhalten und in den Dichtungen Schillers seinen edelsten und ergreifendsten Ausdruck gefunden hatte, begann in einer enthusiastischen Begeisterung für Kunst und Dichtung aufzuschäumen und berauschte sich im Kultus des genialen Menschen. Die Periode der Romantik löste diejenige des Klassizismus ab. Im „Athenäum" und der „Lucinde" verkündete Friedrich Schlegel das Evangelium des Genies. Das geniale Ich, so lautete die neue Botschaft, das ist jenes durch Fichte entdeckte absolute Ich, das sich frei seine eigene Welt aus seinem Inneren heraus gestaltet und sich selbstherrlich in ihr behauptet und auslebt. Fort mit dem kategorischen Imperativ Kants, mit dem Gewissen, mit der Pflicht, fort mit dem ganzen Pomp jenes asketischen und verstiegenen Moralismus Kants und Fichtes mit seinem Unkenruf des Sollens, seinem unendlichen Gegensatze zwischen Subjekt und Objekt! Die künstlerische Individualität bezwingt das Objekt, indem sie es durch ihre Ironie zersetzt. Das Genie hebt auch die individuellen Schranken durch seine Willkür auf und verwirklicht in der Negation aller Gesetzmäßigkeit die Forderung der absoluten Freiheit.

Wir vernehmen den Ton, der auch noch in der Weltanschauung Schopenhauers nachklingt, um bei Stirner und Nietzsche zu neuer Stärke anzuwachsen. Es ist immer das Zeichen einer entnervten Zeit und eines ausgehöhlten Seelenlebens, wenn die Kunst sich die Bedeutung einer realen Macht anmaßt, wenn das Ästhetische sich an die Stelle des Sittlichen und Religiösen zu setzen strebt und der Künstler zum Gegenstande einer abgöttischen Verehrung gemacht wird; und so hatte auch das achtzehnte Jahrhundert sein „fin du siècle". Tiefere Geister, wie Schleiermacher, fühlten wohl das Bedenkliche dieser ganzen romantischen Geistesrichtung. Auch er war von dem Drange erfüllt, die abstrakte Gedankenwelt der Aufklärung auf dem Wege der lebendigen Empfindung und Anschauung zu überwinden. In seinen „Reden über die Religion" strebte er, den erlöschenden religiösen Sinn des Zeitalters wieder neu zu wecken. Aber er fand, daß der Gegensatz des Ich und Nichtich, des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen im Einheitsgefühl des Menschen mit dem Universum ausgetilgt sei; und so übertrug er die Befriedigung und Versöhnung der Gegensätze, die nach romantischer Ansicht nur die Kunst gewährte, auf die Religion.

Hinter dieser allgemeinen Bewegung der Geister konnte derjenige nicht zurückbleiben, der die treibenden Ideen des Zeitalters vielleicht tiefer als irgend ein Anderer durchschaute und schon einmal in seiner Naturphilosophie die begriffliche Formel für den unbewußten Drang der Zeit gefunden hatte. Schelling war selbst eine geniale und künstlerische Natur und nur, beseelt von dem phantasievollen Hauche des gleichzeitigen deutschen Geisteslebens, hatte er es fertig gebracht, in der Natur das Leben des Geistes nachzuweisen. In seinem „System des transzendentalen Idealismus" vom Jahre 1800 sprach er jetzt die Formel der Romantik aus und vermittelte damit seiner Zeit das Bewußtsein ihres eigentlichen Wesens.

Ausgehend von der „intellektualen Anschauung" des Ich, worin Sein und Bewußtsein unmittelbar zusammenfallen, zeigte Schelling in dieser Schrift, wie das Ich die innerliche Einheit seines Wesens auch äußerlich zu verwirklichen suche. Sowohl im Erkennen, wie im Handeln, als theoretisches, wie als praktisches, strebt das Ich, jene Einheit darzustellen, ohne jedoch dieselbe wirklich zu erreichen. Wohl wird die reale Tätigkeit des (absoluten) Ich, wodurch die objektive Natur gesetzt wird, durch die gleichzeitige ideale Tätigkeit immer mehr vergeistigt, und nähert sich dadurch die Natur ihrem subjektiven Gegenbilde; wohl wird auch auf der anderen Seite die ideale Tätigkeit, worauf der subjektive Geist beruht, durch die gleichzeitige reale Tätigkeit immer mehr vernatürlicht, die Anschauung der Natur dem Bewußtsein vermittelt und der Geist seinem objektiven Gegenbilde angenähert: allein, eine wirkliche Vereinigung des Subjektiven und Objektiven, so daß die Natur sich absoluterweise als Geist, der Geist sich ebenso als Natur verwirklicht, ist weder auf dieser noch auf jener Seite möglich. Immer bleibt auf seiten der Natur ein Rest von Objektivität zurück, der die ideale Tätigkeit des Geistes von neuem hervorruft. Immer findet auf seiten des Geistes die ideale Tätigkeit sich vor eine Subjektivität gestellt, welche die völlige Verwirklichung des Geistes zur Natur verhindert. Mag der Geist noch so sehr auf die Natur einwirken und sie nach seinem Wesen gestalten: an der ihm fremden Naturgesetzlichkeit büßt er seine eigene Freiheit ein und verfällt er notwendig dem Zwange des Objektiven. Mag die Natur sich noch so sehr mit Geist erfüllen: sie kommt doch von der Äußerlichkeit und Objektivität ihrer Gestalten nicht los und vollendet sich daher niemals zum

wahrhaft Subjektiven. Gott ist nie in Wirklichkeit, was er an sich ist, nämlich Einheit des Subjektiven und des Objektiven, sondern er offenbart sich nur fortwährend. Die Geschichte verläuft ins Unendliche, weil auf keiner ihrer Stufen das Ziel jener Einheit wirklich ganz erreicht wird.

Und so wäre es denn unmöglich, über den Kant-Fichteschen Dualismus hinauszukommen? O nein! Es gibt ein Gebiet — und das ist die Wendung, durch welche Schelling dem Unbefriedigenden des unendlichen Prozesses ein Ende machte und die Philosophie einmünden ließ in den Strom der gleichzeitigen künstlerischen Betrachtungsweise — es gibt ein Gebiet, auf dem alle Gegensätze zur Versöhnung kommen; und das ist die Kunst, die durchgeistigte Sinnlichkeit und versinnlichte Geistigkeit der Schönheit. Im Kunstwerk erscheint jener ursprüngliche Grund der Harmonie des Subjektiven und des Objektiven, des Bewußtseins und des Seins in konkreter und vermittelter Gestalt, den wir in der intellektualen Anschauung nur in abstrakter Weise unmittelbar besitzen. In ihm kommt der Prozeß der Natur zum Stillstand, weil sie darin völlig vergeistigt ist. In ihm beruhigt sich auch zugleich der Prozeß des Geistes, weil er im Kunstwerk durch und durch Natur geworden ist. Die Freiheit des Geistes und die Notwendigkeit der Natur sind im Kunstwerk unmittelbar in Eins verschmolzen. Die unbewußte Tätigkeit der Natur und die bewußte Tätigkeit des Geistes vereinigen sich in der künstlerischen Tätigkeit, um ein Produkt zustande zu bringen, in welchem die vergegenständlichte intellektuale Anschauung, die absolute Erscheinung des Absoluten und damit das Ziel aller Tätigkeit überhaupt erreicht ist. Ist aber dies der Fall, dann ist die ästhetische Anschauung, wie das Kunstwerk sie darbietet, nicht mehr bloß eine Anschauung neben anderen, sondern, da sie jene gesuchte Einheit des Subjektiven und Objektiven verwirklicht zeigt, die auch die Wissenschaft anstrebt, so ist sie das ideale Vorbild auch für diese; und die Philosophie, ebenso wie alle übrigen Wissenschaften, müssen in den allgemeinen Ozean der Poesie zurückfließen, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen sind.

Mit dieser Apotheose der Kunst und ihrer Erhebung über die Wissenschaft überwand Schelling den Fichteschen Moralismus und brach er zugleich mit den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Schon seine nächste Schrift, die „Darstellung meines Systems“ machte diesen

Bruch vollkommen. Sie hörte auf, die gemeinschaftliche Wurzel der Natur und des Geistes, das Wesen beider, aus welchem Schelling den Prozeß der beiden a priori abzuleiten versucht hatte, mit dem Fichteschen Namen des Ich zu bezeichnen. Sie machte damit zugleich dem Irrtum, dem auch Schelling bisher noch verfallen gewesen war, ein Ende, als ob es möglich sei, vom Subjektiven aus zum Objektiven oder von diesem zu jenem überzugehen und das Verhältnis beider zueinander als ein solches der wechselseitigen Abhängigkeit aufzufassen. Was den Grund des Subjektiven und des Objektiven bildet, das kann, so führte Schelling aus, selbst weder subjektiv noch objektiv, weder bewußter Geist noch Natur, weder Ideales noch Reales sein, darf folglich auch nicht mehr als Ich gedeutet werden. Schelling nannte es „das Absolute" oder bestimmter „die Identität" des Idealen und Realen, des Subjektiven und des Objektiven; man pflegt daher dieses System des Philosophen auch wohl das Identitätssystem zu nennen.

Das Absolute ist der Grund des Bewußtseins. Nichtsdestoweniger behauptete Schelling, daß es möglich sei, es unmittelbar mit dem Bewußtsein und im Bewußtsein zu erfassen. Im Selbstbewußtsein ist das Gedachte dasselbe wie das Denkende, Subjekt und Objekt sind hier identisch. Die Erkenntnis dieser Identität ist somit eine absolute Erkenntnisart, sofern sie das Objekt nicht außer sich bestehen läßt, sondern es unmittelbar ins Subjekt auflöst. Sie ist intellektuale Anschauung und als solche zugleich die Erkenntnisart des Absoluten, weil dieses eben, wie gesagt, nichts Anderes ist, als die Identität der erwähnten Gegensätze. Die Erkenntnis, die wir vom Absoluten haben, ist also zugleich die Erkenntnis, die das Absolute hat. Ja, mehr als dies: da in der intellektualen Anschauung Subjekt und Objekt unmittelbar eins sind und Denken und Sein in ihr völlig zusammenfallen, so ist jene Anschauung nicht nur eine Erkenntnis des Absoluten als des Objekts, auch nicht nur eine Erkenntnis des Absoluten als des Subjekts: sondern die absolute Erkenntnisart ist selbst unmittelbar das Absolute; und dieses ist folglich nichts Anderes als intellektuale Anschauung, absolute Erkenntnis, Identität von Sein und Denken. Das Absolute verbirgt sich also nicht hinter seiner Erkenntnis. Sein Wesen ist nicht von seiner erkennenden Tätigkeit

verschieden. Es gibt nicht ein Absolutes, welches denkt, und außerdem eine von seiner Substanz verschiedene Tätigkeit des Denkens oder Wissens; sondern, so gewiß in ihm Subjekt und Objekt identisch sind, so gewiß ist die Substanz des Absoluten gar nichts Anderes als das absolute Wissen, so gewiß besteht sein Sein eben nur in seinem Denken, seine Realität in dieser Idealität. So aber wird das Absolute von Schelling als die absolute Vernunft bezeichnet: Bewußtsein (Ich) = Identität von Subjekt und Objekt = Identität von Denken und Sein = Absolutes = intellektuale Anschauung = absolutes Denken = absolute Vernunft.

Damit hat sich der Idealismus Schellings vom subjektiven durch den objektiven zum absoluten Idealismus vollendet. Das Sein ist hier nicht mehr bloß für das Subjekt, als Bewußtseinsinhalt; es ist auch nicht etwas Selbständiges für sich, was außerhalb des Bewußtseins da ist; sondern Sein und Bewußtsein sind dasselbe in dem Sinne, daß beide keine realen, sondern bloße ideelle Gegensätze im Realen bilden, das selbst nur ein Ideales ist. Es gibt mithin kein Sein außerhalb des Denkens. „Die Vernunft", so lautet die Formel dieses absoluten Idealismus, „ist das wahre Ansich der Dinge; außer ihr ist nichts, in ihr ist alles." In der absoluten Vernunft ist das Erkennende als solches zugleich das Erkannte; hier ist nicht, wie in der endlichen, menschlichen Vernunft, das subjektive Denken dem objektiven Sein entgegengesetzt. Diese Vernunft braucht sich daher ihren Inhalt auch nicht, wie die unsrige, von außen geben zu lassen, ist folglich auch nicht den Gesetzen eines fremden Daseins unterworfen, sondern sie gibt sich ihren Inhalt selbst und betätigt in der Notwendigkeit ihrer Produktion nur ihre eigene Freiheit. Diese Vernunft, da sie über den Gegensatz von Subjekt und Objekt erhaben ist, ist daher auch nicht an die Form des Bewußtseins gebunden, das eben auf jenem Gegensatze beruht, sondern sie ist ein unbewußtes absolutes Wissen, worin, wie alle übrigen Gegensätze, auch das Bewußtsein und seine Unterschiede bloße aufgehobene Momente bilden *).

Es ist klar, daß Schelling hiermit nur auf einen bestimmten Aus-

*) Mit dieser Bestimmung hat Schelling in der neueren Philosophie auf einem Umwege nur wieder dieselbe Höhe der Einsicht erreicht, die im Altertum bereits Plotin in seiner Auffassung des Nus erklommen hatte, und die nur inzwischen durch das Christentum und seine theistische Gottes-

druck brachte, was schon Descartes behauptet hatte, wenn er das Ich mit der Vernunft identifizierte. Schelling enthüllte mit seiner Erhebung der Vernunft zum Absoluten nur die stillschweigende Voraussetzung des gesamten Rationalismus, der die Wirklichkeit, unabhängig von der Erfahrung, aus reiner Vernunft glaubte ableiten zu können, er sprach es aus, daß eine solche Ableitung nur möglich sei, wenn die Vernunft absolut und das Ich imstande sei, sich unmittelbar selbst durch intellektuale Anschauung in die Sphäre der reinen Vernunft zu erheben. Offenbar ist nun aber diese Schellingsche Vernunft nichts Anderes als die verabsolutierte ästhetische Anschauung, wie Schiller sie bestimmt und Schelling sie selbst in seinem „System des transzendentalen Idealismus" als den Gipfelpunkt des Philosophierens hingestellt hatte. Die ganze Wirklichkeit, die ihrem Wesen nach die Identität des Idealen und Realen sein soll, wurde damit von Schelling unter den Gesichtspunkt des Ästhetischen gerückt: die Welt ist ein Kunstwerk; das Wahre an ihr ist von der gleichen Beschaffenheit wie das Schöne, und was sich dieser Bestimmung entzieht, das ist eben auch nicht wahr, das ist auch nicht im realen Sinne dieses Wortes, sondern ist nur ein Schein und ein zufälliger „Abfall" der Erscheinung von ihrem Wesen. Demnach ist auch der Philosoph, der das Wahre erkennt, dies nur, sofern er zugleich Künstler ist. Nur der Künstler ist der wahre Philosoph; nur der Philosoph, der die Welt mit den Augen des Künstlers anschaut und die Identität der Gegensätze aus allen Verhüllungen herausfindet, erkennt sie in ihrer Wahrheit und dringt bis in den Kern der Dinge. Nicht in der Reflexion, die außerhalb der Dinge bleibt und die Beziehungen zwischen ihnen abstrakt heraushebt, nicht in der zersetzenden Analyse des Verstandes, der die Gegensätze gerade aufsucht und festhält, beruht die wahre Methode des Philosophierens, sondern in der Produktion oder Konstruktion, in dem Verfahren des Künstlers, der die Gegensätze harmonisch vereinigt, ihre Identität aus sich herausschaut und darin eine höhere und wahrere

auffassung sowie durch die Bewußtseinsphilosophie der modernen Denker seit Descartes aus dem Gedächtnis der Menschheit ausgelöscht war. Die wahre Wirklichkeit, hatte Plotin gelehrt, ist die wahre Wirksamkeit (Energie); die wahre Wirksamkeit aber ist das sich selbst denkende Denken: der Nus als unbewußtes absolutes Wissen. Es war der verhängnisvolle Irrtum der Neueren, das sich selbst denkende Denken unmittelbar im eigenen Ich finden zu wollen und damit das Bewußt-Sein für das wahre Sein und das Ich für die absolute Realität zu halten.

Welt als diese empirische Wirklichkeit gestaltet. Und Schelling trug kein Bedenken, auch die letzte und äußerste Konsequenz dieser Ansicht zu ziehen. Die intellektuale Anschauung, behauptete er, jene absolute Erkenntnisart, kraft welcher wir die Dinge in ihrer Identität erkennen, und welche daher das Prinzip alles Philosophierens bildet, ist keine allgemeine Fähigkeit, die jeder ohne weiteres auszuüben vermöchte, sie ist vielmehr ein spezifisches Organ, ist ein Geschenk des Himmels, das nur wenigen „begnadeten" Menschen zuteil wird; und demnach ist auch die Philosophie, ebenso wie das künstlerische Schaffen, Sache des Genies, das Ergebnis einer besonderen Begabung. —

An diesem Punkte setzt die Lebensarbeit Hegels ein.

2. DIE ENTWICKELUNG DES HEGELSCHEN SYSTEMS

a) Hegel als Theologe

Im Geiste der Aufklärung aufgewachsen, hatte Hegel (geb. 1770) im Herbst 1788 als Theologe das Tübinger Stift bezogen, um hier nun mehr und mehr mit dem verstandesmäßigen Rationalismus seiner Zeit zu brechen. Kein Einfluß wirkte hierbei entscheidender auf ihn ein als derjenige Kants, des Vollenders und zugleich des Überwinders der aufklärerischen Geistesrichtung. Das Studium dieses Philosophen öffnete ihm die Augen für die Schwächen der theologischen Weltanschauung, die Fadheit und Mattherzigkeit der herrschenden Religionsauffassung; und die Lektüre Lessings und Herders, sowie der gefühlsüberschwänglichen Romane Jacobis legte es ihm nahe, das Gegengewicht gegen die einseitige Vorherrschaft des Verstandes im Gefühl und der Empfindung zu suchen.

Aber nicht bloß die Aufklärung, sondern das ganze Christentum wurde Hegel auf der Universität verleidet. Er fing an, darüber nachzudenken, wie wenig doch eigentlich diese Religion ohne die Unterstützung des Staates und der Regierungen bisher ausgerichtet und zur Besserung der Menschheit beigetragen habe; und er fand den Grund hierfür in ihrem Intellektualismus, dem übertriebenen Werte, der von ihr auf abstrakte Dogmen und gelehrte Auseinandersetzungen über den Glaubensinhalt gelegt wird. Mehr noch aber stieß ihn der heteronome Charakter des Christentums, dessen Art zurück, den Menschen ihre Pflichten äußerlich vorzuschreiben und dabei Grundsätze, die doch

eigentlich nur für die Bildung einzelner Menschen und für besondere Verhältnisse eingerichtet waren, auf die Allgemeinheit auszudehnen und universell zu deuten. Das Christentum, erkannte Hegel, sei eine historisch und national beschränkte Religion und könne nicht auf fremde Völker und Zeiten übertragen werden, ohne seine ursprüngliche Eigenart aufzugeben und mit dem Geiste der Menschenliebe selbst in Konflikt zu geraten.

Demgegenüber schwebte Hegel das Ideal einer „Volksreligion" vor, die doch zugleich eine wirkliche Vernunftreligion und dadurch befähigt sein sollte, zur allgemeinen Menschheitsreligion zu werden, einer Religion, die sich daher auch nicht an den subjektiv bedingten Intellekt, sondern an das Gefühl und die Einbildungskraft wendete, und als deren Grundprinzip er die Liebe ansah. Denn diese ist zwar „ein pathologisches Prinzip des Handelns", hat aber nichtsdestoweniger „etwas Analoges mit der Vernunft" *), sofern der Liebende sich gleichsam aus sich selbst heraussetzt, sich im Gegenstande seiner Liebe wiederfindet und sich dadurch mit dem letzteren zu einer höheren Einheit zusammenschließt.

Im Herbst 1793 hatte Hegel seine Universitätsstudien abgeschlossen und eine Stelle als Hauslehrer in Bern angenommen. Und hier nun vollendete sich sein Abfall von der herrschenden Theologie. Hegel las Kants vor kurzem erschienene Schrift über „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und wurde von Zorn und Entrüstung über die Art und Weise erfüllt, wie die orthodoxen Theologen, anstatt sich durch jene Schrift zu einer Revision ihrer veralteten Ansichten gedrängt zu fühlen, die Kantische Beweisführung sich zunutze machten, um den morschen Bau ihrer eigenen Dogmatik zu stützen. „Ich glaube," so schrieb er damals an seinen Universitätsfreund, den um vier Jahre jüngeren Schelling, „es wäre interessant, die Theologen, die kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gotischen Tempels herbeiführen, in ihrem Ameiseneifer möglichst zu stören, ihnen alles zu erschweren, sie aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fänden und sie ihre Blöße dem Tageslicht ganz zeigen müßten" **). Es schien ihm lächerlich, alle Ungereimtheiten der Dogmatik nach Kantischer Manier aus moralischen Erwägungen abzuleiten und auf die praktische Vernunft zu gründen, wennschon er selbst

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben" 466. **) a. a. O. 67.

der Ansicht war, daß es möglich sei, wenigstens die allgemeinsten Begriffe der theologischen Weltanschauung, die Annahme eines persönlichen Gottes, einer Zweckbeschaffenheit des Daseins, der Vorsehung, der Offenbarung usw., durch moralische Postulate zu stützen. Allein auch diese Ansicht wurde alsbald durch die Lektüre der Erstlingsschriften Schellings in ihm erschüttert.

Hier trat ihm die Möglichkeit entgegen, jene höchsten Begriffe unseres Denkens nicht als bloße Postulate durch moralische Erwägungen, sondern unmittelbar aus einem schlechthin absoluten Grundsatz auf logischem Wege abzuleiten. Damit eröffnete sich ihm die Aussicht auf „eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens" *), die seinen auf vernünftige Einsicht gerichteten Geist mit dem höchsten Enthusiasmus erfüllte. Es war die Weiterbildung der Kantischen Prinzipienlehre zur Weltanschauung des absoluten Ich durch Fichte, in welcher auch Hegel, wie so viele damals, das Heil der Zeit erblickte. Daß Gott nicht, wie der Theismus meint, außerhalb der Welt zu suchen, sondern unmittelbar mit dem eigenen Selbst eines jeden Menschen identisch ist, diese Einsicht erschien ihm nicht bloß geeignet, die Achtung der Menschen vor sich selbst zu heben, sondern auch jene Autonomie in sittlicher Beziehung zu begründen, deren Mangel er dem Christentume vor allem zum Vorwurf machte. In Übereinstimmung mit Fichte, nur noch viel entschiedener als dieser und unter stärkerer Betonung des Spinozistischen Elementes, identifizierte auch Schelling Gott mit dem absoluten Ich, indem er ihm zugleich das Bewußtsein wie die Persönlichkeit, ja, sogar auch alle moralischen Bestimmungen absprach. Im Ich, behauptete er, habe die Philosophie ihr ἓν καὶ πᾶν gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Siegs gerungen habe**). Damit war der Theismus ins Herz getroffen und die Alleinheitslehre auf den Thron des bisherigen religiösen Dualismus gesetzt.

Eine mächtige Begeisterung sprach aus den Schriften Schellings, ein starker Glaube an die Macht der Philosophie, auf die Menschheit regenerierend einzuwirken; und auch Hegel wurde von ihr mit fortgerissen. Er vertiefte sich in das Studium Fichtes und nahm sich vor, hinter den Bemühungen des Freundes um die Vorbereitung jener neuen großen Menschheitsepoche nicht zurückzubleiben, in wel-

*) Schellings Werke I, I, 112. **) Ebd. 193.

cher, ebenso wie die Wissenschaften, auch die Menschen sich zur Einheit sammeln, und, als Eine vollendete Person, demselben Gesetz der Freiheit gehorchen würden. Schon sah er im Geiste die bisherigen kirchlichen Satzungen zertrümmert und die „unsichtbare Kirche" den Platz aller jener die Freiheit und die Vernunft beschränkenden Institutionen einnehmen. Und so sehr war ihm selbst bereits die orthodoxe Auffassung des Christentums zuwider, daß er meinte, es wäre für die Menschheit vielleicht ehrenvoller gewesen, „wenn irgend eine, es sei, welche es wolle, durch Konzilien und Symbole verdammte Ketzerei zum öffentlichen Glaubenssystem gediehen wäre, als daß das orthodoxe System die Oberhand behalten habe" *).

Es war ein eigentümliches Zusammentreffen, daß zur selben Zeit, wo Hegel in solcher Weise den Übergang vom christlichen Theismus zum Pantheismus vollzog, auch derjenige Universitätsfreund ihm wieder brieflich nahe trat, in dem der Gedanke des ἓν καὶ πᾶν, der Alleinheit alles Seienden, sich in dichterische Empfindung umgesetzt und die ganze Persönlichkeit zu leidenschaftlichster Begeisterung entflammt hatte. Hölderlins Anerbieten, seine Stelle in Bern aufzugeben und eine solche in Frankfurt a. Main, wo er sich selbst aufhielt, anzunehmen, rief in Hegel die Erinnerung an jene glücklichen Stunden von neuem wach, wo sie beide als Stiftler für die Herrlichkeit des hellenischen Altertums geschwärmt hatten; und die Aussicht, mit dem Freunde wieder persönlich zusammenzutreffen, versetzte ihn in eine so freudige Stimmung, daß er dem Gedanken des Alleinen sogar poetischen Ausdruck verlieh und in einem Weihgesange „Eleusis" an Hölderlin seine neue monistische Überzeugung in Versen ausströmte. —

Inzwischen war übrigens Hegel auch sonst in Bern nicht müßig gewesen, sich zur Klarheit auf theologischem Gebiete durchzuringen. Jenen alten Lieblingsgedanken der „Volksreligion" im Auge, hatte er gemeint, bei Jesus selbst die Grundzüge einer Religion zu finden, die rein aus der praktischen Vernunft geschöpft und mit den Bedürfnissen des Herzens in Einklang sei, und hatte in diesem Sinne im Mai 1795 mit der Niederschrift eines „Lebens Jesu" begonnen. Unter Absehung von allem dogmatischen und wunderhaften Beiwerk hatte er Jesus durchaus nur nach der moralischen Seite hin gewürdigt. Aber alsbald wurde er von hier aus zu der Frage weiter getrieben, was denn

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben" 74f.

eigentlich die rein moralische Vernunftreligion des Meisters in die positive Religion der christlichen Kirche verwandelt habe. Hegel fand diese Tatsache durch den Charakter des jüdischen Volkes begründet, welches so geartet war, daß es den Zwang von widersinnigen Lehren, Satzungen und Formeln an die Stelle der Freiheit und der praktischen Vernunft einführte. Selbst Knechte des Gesetzes, vermochten die Juden die Lehre Jesu auch nur knechtisch aufzufassen; der völligen Unnatur verfallen, konnten sie die menschliche Natürlichkeit auch nur in den Gegensatz zur Natur verkehren. An dieser harten Beurteilung des Judentums hat Hegel zeitlebens festgehalten. Er maß den Zustand dieses Volkes an demjenigen des Hellenentums und konnte folgerichtig nicht umhin, ihn als denjenigen einer „völligen Häßlichkeit" zu bestimmen *). Aber auch das Christentum betrachtete Hegel damals wesentlich unter dem ästhetischen Gesichtspunkte; und wenn er es mit der Religions- und Lebensauffassung des Altertums verglich, so fühlte er sich durchaus nicht bestimmt, ihm einen Vorzug vor dieser einzuräumen. Denn die Griechen und Römer hatten in ihrer Religion jene schöne Freiheit und Einstimmigkeit, welche die Lehre Christi besessen, aber das Christentum als Religion wieder verloren hatte.

Um so dringender trat die Frage an ihn heran, wie es denn kommen konnte, daß die Alten ihre Religion gegen diejenige des Christentums eintauschten. Eine solche Revolution im Geisterreiche, meinte Hegel, könne nur durch eine stille geheime Revolution in dem Geiste der vorangegangenen Zeit selbst ihre Erklärung finden. Und er beantwortete sich jene Frage dahin, daß die religiöse Freiheit bei den Alten mit der politischen Freiheit Hand in Hand gegangen und demgemäß verloren sei, als die letztere im römischen Kaiserreiche zugrunde ging und die alten Ideale in Trümmer sanken. Von diesem Augenblicke an nämlich hörten die Menschen auf, die Freiheit aus sich verwirklichen zu wollen. Sie fingen an, alles von jener großen Revolution am Ende aller Zeiten zu erwarten, wie das Christentum sie ihnen vor Augen stellte. Unfähig zum Guten, nahmen sie die Lehre von der Verdorbenheit der menschlichen Natur willig und gerne an. Sie brachten zu Ehren, was Schande ist. Sie heiligten und verewigten ihre Unfähigkeit, indem sie es selbst zur Sünde machten, an die Möglichkeit einer Kraft glauben zu können.

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben" 490—492.

Aus der einzigen Stätte, worin es wohnt, aus dem eigenen Herzen, wurde das Sittliche von diesem kraftlosen und feigen Geschlecht vertrieben. In eine Summe äußerlicher Vorschriften zusammengefaßt, wurde es einzig der Gottheit überwiesen. Dieser wurde nicht nur das Recht der Gesetzgebung ausschließlich eingeräumt, sondern von ihr auch jede äußere Regung, jeder bessere Vorsatz und Entschluß als ihr Werk erwartet, als das Werk eines Wesens, das außer uns ist, dessen Teil wir nicht sind, das uns fern ist, mit dem wir nichts gemein haben. An die Stelle eines Vaterlandes, eines freien Staates trat die Idee der Kirche, in welcher für Freiheit schlechterdings kein Platz war. So verjagte der Despotismus der römischen Cäsaren den Geist des Menschen von dem Erdboden. Der Raub der Freiheit zwang diesen Geist, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten, für das Elend hier auf Erden Glückseligkeit im Himmel zu suchen und zu erwarten. „Die Objektivität der Gottheit," sagte Hegel, „ist mit der Verdorbenheit und Sklaverei der Menschen in gleichem Schritte gegangen, und jene ist eigentlich nur eine Offenbarung, eine Erscheinung dieses Geistes der Zeiten. Der Geist der Zeit offenbarte sich in der Objektivität seines Gottes, als er, nicht dem Maße nach in die Unendlichkeit hinaus, sondern in eine uns fremde Welt hinübergesetzt wurde, an deren Gebiet wir keinen Anteil haben, wo wir durch unser Tun uns anbauen, sondern in das wir uns höchstens hineinbetteln oder hineinzaubern können, als der Mensch selbst ein Nicht-Ich und seine Gottheit ein anderes Nicht-Ich war" *).

Also auch jetzt wieder, wie in seinen Tübinger Studien, erblickte Hegel den Hauptmangel des Christentums in dem heteronomen (fremdgesetzlichen) Charakter dieser Religion, in ihrer Unfähigkeit zur Begründung eines autonom-sittlichen Handelns; und er fand diese Unfähigkeit mit Recht durch den dualistischen Charakter des Christentums bedingt. Wenn Gott als ein vom Menschen verschiedenes Wesen über die Wirklichkeit hinausgerückt wird, dann bleibt freilich nur übrig, die Sittlichkeit auf ein bloßes äußerliches Gebot jenes Wesens zurückzuführen; und damit wird der Mensch zum Knecht herabgewürdigt. „Außer früheren Versuchen," rief Hegel aus, „blieb es unseren Tagen vorzüglich vorbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie zu vindizieren —

*) Haym: „Hegel und seine Zeit" 481 f.

aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?"

Alles kommt darauf an, sich jene schöne Einheit von Freiheit und Notwendigkeit, Vernunft und Sittlichkeit, von Wissen und Wollen zurückzuerobern, welche die Alten in ihrer durch die staatliche Gemeinschaft bedingten Sittlichkeit besessen haben, die auch Jesus, wie Hegel meinte, in individueller Gestalt verwirklicht, und welche erst der Umschlag seiner Lehre in die positive christliche Religion zerstört habe. Wie aber ist es möglich, über die Fremdgesetzlichkeit des Christentums hinwegzukommen und die Sittlichkeit auf autonomer Basis zu begründen?

Die Antwort hierauf kann nur monistisch ausfallen. Denn nur wenn der Richter und der zu Richtende eins, die göttliche Gesetzgebung zugleich Selbstgesetzgebung ist und in dem Prozesse der sittlichen Verfehlung und der Strafe sich nur die immanente Dialektik des Sittlichen selbst vollzieht, nur dann ist damit der heteronome Standpunkt des positiven Christentums überwunden. Das ist der Sinn von Hegels Untersuchung über „Das Schicksal und seine Versöhnung", in welcher er an den Begriff des Lebens anknüpfte und zeigte, wie es im Wesen des letzteren liege, jede Verletzung seiner selbst durch Beseitigung des Verbrechers und Wiederherstellung seiner ursprünglichen Gestalt zu ahnden. Die Macht des verfeindeten Lebens, das sich gegen den Verbrecher kehrt, bezeichnete Hegel in deutlicher Anlehnung an antike Vorstellungen als das Schicksal. In ihm „erkennt der Mensch sein eigenes Leben; und sein Flehen zu demselben ist nicht das Flehen zu einem Herrn, sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst" *). Indem der Verbrecher die Zerstörung seines Lebens durch das Schicksal erfährt, begreift er, daß es sein eigenes Leben ist, wogegen er sich vergangen hat, daß die Entgegensetzung gegen den Anderen nur eine Entzweiung mit seinem eigenen, in sich selbst identischen Wesen ist; und dies Bewußtsein der wesenhaften Einheit seiner selbst mit dem Anderen verleiht ihm die Kraft, die Entzweiung aufzuheben, oder, was dasselbe ist, den Umschlag des drohenden Schicksals in Liebe herbeizuführen. Vergebung der Sünden, so drückte Hegel sich aus, ist daher nicht Aufhebung der Strafe, sondern „durch Liebe versöhntes Schicksal" **). Durch die Liebe erkennt

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben" 494. **) a. a. O. 497.

der Mensch das Schicksal als die Substanz seines eigenen Lebens, und damit wird er dem Leben zurückgegeben. Die Liebe ist daher auch das einzige Prinzip der Tugend: alle Tugenden sind nur Modifikationen der Liebe. Während nach Kant die Tugend auf der Entgegensetzung der Pflicht oder des Gesetzes gegen die Neigung beruht, schloß Hegel sich in dieser Beziehung der Ansicht des von ihm verehrten Schiller an, wonach die Tugend gerade in der Übereinstimmung der Neigung mit dem Gesetz sich äußert. Insofern bezeichnete er sie auch als eine „Synthese, in der das Gesetz seine Allgemeinheit und ebenso das Subjekt seine Besonderheit, beide ihre Entgegensetzung verlieren“ *).

Bereits in Tübingen hatte Hegel, wie gezeigt, die Liebe als den Kern der Religion ergriffen und gemeint, daß die Volksreligion, wie sie ihm vorschwebte, auf dem Prinzip der Liebe beruhen müßte. Jetzt glaubte er, den tiefsten Sinn von Jesu Persönlichkeit nicht besser treffen zu können, als indem er ihn als die lebendige Verkörperung der Liebe auffaßte. Es schien ihm notwendig, daß das Element, worin die Ungleichheiten aufgehoben und die Einzelnen vereinigt werden, eine wirkliche menschliche Persönlichkeit sei. Daher, meinte er, sei den ersten Christen die Auferstehung Jesu so wichtig gewesen. Und immer tiefer sann er sich in das Wesen der Liebe und ihre Identität mit dem Leben hinein: Liebe ist Leben, und zwar unsterbliches, indem es nicht die körperlichen Bestandteile, sondern die immateriellen Seelen sind, die in den Prozeß der Liebe eintreten; das Leben aber ist das tätige Sichvereinigen Entgegengesetzter. Hegel lernte die Anschauung der alten deutschen Mystiker, Meister Eckeharts und Taulers, kennen und begegnete bei ihnen ähnlichen Gedankengängen. Er vertiefte sich in das Studium des Johannesevangeliums und erblickte in ihm die Bestätigung seiner eigenen Ideen. Es ist freilich, meinte er, unzulänglich, zu sagen, wie es im Eingange dieses Evangeliums geschieht: im Anfang war der Logos, der Logos war bei Gott, in ihm war Leben usw. Aber man darf diese Sätze auch nicht mit dem gewöhnlichen Verstande auffassen, welcher über das Seiende bloß äußerlich reflektiert und das Prädikat, als ein Allgemeines, dem Subjekt, als dem Besonderen, im Urteil hinzufügt. Jene Sätze haben nur den täuschenden Schein von Urteilen, denn die Prädikate sind hier nicht Begriffe, wie im gewöhnlichen Urteil, sondern selbst wieder ein Seiendes, Lebendiges. Es handelt sich hier um

*) Haym: „Hegel und seine Zeit“ 51 f.

Geistiges; ein solches aber kann nur durch den Geist erfaßt werden. Die einfache Reflexion hingegen ist nicht geschickt, „das Geistige mit Geist auszudrücken" *). Auch wenn Jesus beim Johannes seine Einheit mit Gott hervorhebt, wenn er sich als Gottes Sohn bezeichnet usw., so sind das freilich unmittelbar nur Bilder; und wenn man diese mit dem Verstande zu begreifen sucht, so wird man ihren Sinn nicht treffen und über den in ihnen enthaltenen Widersinn nicht hinausgelangen. Aber man fasse diese Bilder nur rein geistig in einem höheren Sinne als dem reflexionsmäßigen auf, so verschwinden die Widersprüche, und es zeigt sich, daß es sich hier um bloße Unterschiede eines und desselben Lebens handelt, die nur von der Reflexion getrennt werden können, in Wahrheit aber gar nicht verschieden sind. Wer also behauptet, die zwei Naturen in Christus nicht zusammendenken, den Sohn nicht als Eins mit dem Vater auffassen zu können, der rettet damit zwar den Verstand, welcher als solcher unfähig ist, den Widerspruch zu ertragen und zu überwinden; aber wenn er bei dieser absoluten Verschiedenheit der Wesen stehen bleibt, so erhebt er den Verstand, die Trennung, das Töten zum Höchsten des Geistes und verkennt damit ganz die eigentliche Natur desselben als des absoluten Lebens. Auf diese Art nahmen die Juden Jesum auf.

Immer wieder also kam Hegel darauf zurück, daß die gegenwärtige Unzulänglichkeit der Religion nur durch das Aufgeben des jüdischen Dualismus und das Hinübertreten auf den Standpunkt des Monismus zu überwinden sei. „Die Idee von Gott mag noch so sublimiert werden, so bleibt immer das jüdische Prinzip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche, der Zerreißung des Lebens, ein toter Zusammenhang Gottes und der Welt, eine Verbindung, die wahrhaft nur als lebendiger Zusammenhang genommen, und bei welcher von den Verhältnissen der Bezogenen nur mystisch gesprochen werden kann"**). Mit Johannes deutete sich Hegel das absolute Leben, das in Christus verkörpert ist, auch wohl als Licht und die Bestimmungen der Welt als das Werk des „Lichtmenschen", des „ἀνϑρώπου φωτός", „des sich entwickelnden Menschen, ohne daß die Welt ihn erkannte. Die Menschenwelt ist sein Eigenstes, das ihm Verwandteste, aber die Menschen nehmen ihn nicht auf, sie behandeln ihn als fremd. Die aber in ihm sich erkennen, erhal-

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben" 501. **) a. a. O. 502.

ten dadurch Macht, die nicht eine neue Kraft ist, sondern nur den Grad, die Gleichheit oder Ungleichheit des Lebens ausdrückt. Sie werden nicht ein Anderes, aber sie erkennen Gott und sich als Gottes Kinder, als schwächer denn er, aber von gleicher Natur, insofern sie sich jener Beziehung des vom wahrhaftigen Licht erleuchteten Menschen bewußt werden, ihr Wesen in nichts Fremdem, sondern in Gott findend"*).

Offenbar lebte Hegel der Hoffnung, durch eine solche Umdeutung ihrer Grundbegriffe in monistischem Sinne die christliche Religion zu ihrer ursprünglichen Bedeutung als einer reinen Vernunftreligion zurückführen, sie von den Verzerrungen der positiven Religion befreien und sie dadurch erst wahrhaft lebendig machen zu können. Freilich mischte sich auch hier immer wieder der Gedanke an den Geist des Altertums in seine christlichen Reflexionen und ließ ihn aus dem Zwiespalte seiner Empfindungen nicht hinausgelangen. Wenn er den Begriff der christlichen Gemeinde dadurch zu bestimmen suchte, daß sie eine Vereinigung „in Liebe und voll Leben" sei, so konnte er sich doch nicht verhehlen, daß eine nur auf die Liebe gerichtete Gemeinschaft erst noch unvollkommen sei, „weil sie eine Verarmung der Bildung, ein Ausschließen vieler schönen Verhältnisse politischer Sittlichkeit, eine Gleichgültigkeit gegen viele frohe Bande und hohe Interessen mit sich führe" **). Hegel machte also der christlichen Religion die Einseitigkeit ihrer Interessen, ihren weltabgewandten und weltfeindlichen Charakter zum Vorwurf, der notwendig die Verkümmerung wichtiger und berechtigter Seiten des Lebens zur Folge habe. Ihm dagegen schwebte als Ideal ein solches Verhältnis zwischen der Religion und den übrigen Mächten des Lebens, besonders auch dem Staate und der in ihm sich betätigenden Sittlichkeit vor, wie es im Altertum bestanden hatte, wo diese alle nicht getrennt, sondern ein einziges lebendiges Ganzes waren, und wo somit das ganze Leben des Menschen von religiösen Gedanken durchzogen und bestimmt war. Nun fand er, daß aus diesem Grunde die „prächtige Idee einer allgemeinen Menschenliebe" doch eigentlich recht schal und unnatürlich und daß die christliche Religion infolge ihrer dualistischen Grundanschauung prinzipiell außerstande sei, die erfahrungsmäßig vorhandenen Gegensätze in der Welt zu überwinden. „Zwischen den Extremen der Freundschaft, des Hasses oder der Gleich-

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben" 502. **) a. a. O. 513.

gültigkeit gegen die Welt, zwischen diesen Extremen, die sich innerhalb der Entgegensetzung Gottes und der Welt, des Göttlichen und des Lebens befinden, hat die christliche Kirche vor und rückwärts den Kreis durchlaufen; aber es ist ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in Eins zusammenschmelzen können" *).

b) Der Übergang zur Philosophie

Zu Anfang des Jahres 1797 trat Hegel seine neue Stelle in Frankfurt an und benutzte nun hier seine Mußestunden besonders zu historischen Studien. Dabei ging sein Hauptbestreben dahin, sich über die eigene Gegenwart Klarheit zu verschaffen und aus dem geschichtlichen Verständnisse seiner Zeit die zukünftige Entwickelung herauszulesen. Während das Deutsche Reich durch die Selbstsucht der einzelnen Staaten mehr und mehr aus den Fugen zu gehen drohte und die politischen Geschicke des Vaterlandes mit raschen Schritten einer Katastrophe zueilten, sah Hegel doch, wie so viele seiner Zeitgenossen, mit hoffnungsvollem Blicke in die Zukunft. Er war tief von dem Gefühl durchdrungen, daß die Geschichte an einem Wendepunkte stände und daß sich aus dem Untergange des Alten eine neue höhere Wirklichkeit herausarbeite. Der allgemeine Drang des Zeitalters nach einer vernünftigen Umgestaltung der politischen und sozialen Verhältnisse, der in der französischen Revolution so leidenschaftlich zum Ausbruch gelangt war, hatte auch in seinem Geiste einen lebhaften Widerhall hervorgerufen. Wie in religiöser, so war Hegel auch in politischer Hinsicht der Ansicht, daß es töricht sei, vor der Vernunft unhaltbar gewordene Formen noch länger konservieren zu wollen. In diesem Sinne kritisierte er im Jahre 1798 die württembergische Verfassung und forderte aus Gründen der Vernunft und Gerechtigkeit einen größeren Anteil des Volkes an der Regierung.

Aber Hegel glaubte nicht an eine Besserung der staatlichen und sozialen Verhältnisse ohne eine vorangegangene Revolution der ganzen bisherigen Weltanschauung. Denn, meinte er, das alte beschränkte Leben gründe seine Herrschaft nicht sowohl auf Gewalt, als vielmehr auf den allgemeinen Glauben an sein Recht. Dieses Recht müsse ihm genommen und dem besseren Leben zugewen-

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben" 514.

det werden. Erst wenn die Philosophie den allgemeinen Boden hergestellt habe, dessen das Neue bedürfe, erst dann könne dieses als ein Wirkliches hervortreten. Daß hierfür aber der Zeitpunkt gerade jetzt gekommen sei, das war Hegels innigste Überzeugung. Entwickelte sich doch nach seiner Ansicht, wie er sie bei seinen theologischen Studien gewonnen hatte, das Leben nur durch Entzweiung in seine Gegensätze zu seiner wahren Form: wie sollte also nicht die gegenwärtige Herrschaft der Selbstsucht und Besonderheit, die das Reich an den Rand des Abgrundes gebracht und das Elend der Politik verschuldet hatte, infolge der Durchtränkung mit einer neuen allgemeinen Weltanschauung eine höhere Stufe der Wirklichkeit aus sich hervortreiben? Wie das Leben im sittlichen Prozeß den Widerspruch nicht erträgt, sondern dahin strebt, ihn von innen heraus zu überwinden und sich darin als die Liebe äußert, so kann auch in der geschichtlichen Wirklichkeit der Widerspruch gegen das allgemeine Wesen dieser Wirklichkeit sich nicht dauernd behaupten, sobald er einmal als solcher erkannt und jenes Wesen in einer philosophischen Weltanschauung zu einem bewußten Ausdruck gelangt ist. Wo aber ist eine solche allgemeine Weltanschauung zu finden?

In seinen Berner Studien hatte Hegel sich bemüht, das rechtverstandene Christentum als eine solche nachzuweisen. Die positive Form dieser Religion dagegen hatte er aufs entschiedenste abgewiesen. Als er sich jetzt diesem Gegenstande wieder zuwandte, fiel sein Urteil minder schroff und absprechend aus. War doch inzwischen auf Grund seiner historischen Studien der allgemeine Glaube seiner Zeit an die Allmacht der Vernunft auch in ihm lebendig geworden, ja, stützte sich doch alle seine Hoffnung auf eine Überwindung der gegenwärtigen traurigen Zeitumstände, all sein Glaube an eine bessere Zukunft auf die Überzeugung der vernünftigen Beschaffenheit der Wirklichkeit selbst. Nicht überall zwar trat die Vernunft der Sache so klar zutage, daß es möglich war, sie unmittelbar aufzuzeigen. Allein wenn es wirklich die Vernunft war, die die Welt regierte, dann mußte auch das scheinbar Unvernünftige der tieferen Betrachtung gegenüber sich als ein solches ausweisen, das durch die Vernunft selbst vorgesehen und gesetzt war, um dadurch deren höhere Ziele zu verwirklichen. Bei seinen historischen Studien hatte Hegel sich darin geübt, die Dinge nicht nach vorgefaßten abstrakten Prinzipien, sondern aus dem Ganzen

ihrer historischen Entwickelung zu verstehen. Indem er sich in das Detail der politischen Fragen vertiefte, hatte er gelernt, die Wirklichkeit in ihrer konkreten Totalität, in dem ganzen Reichtum ihrer inneren Beziehungen zu begreifen. Dabei war ihm die Einsicht aufgegangen, daß die Dinge unter den obwaltenden Umständen überall nicht anders sein könnten und gerade so sein müßten, wie sie waren; und dieser relativ vernünftige Charakter der Erscheinungen hatte sich ihm auch dort erschlossen, wo der Verstand mit seinen abstrakten Schablonen und begrifflichen Allgemeinheiten nur Widersinn und Unvernunft zu erblicken meinte.

Von diesem Gesichtspunkte aus mußte ihm auch die positive Religion in einem milderen Licht erscheinen; Hegel nahm die positive Religion jetzt sogar ausdrücklich gegen deren geringschätzige Verurteilung von seiten der aufklärerischen Kritik in Schutz. Die Aufklärung stellt der positiven Religion den Begriff einer natürlichen Religion entgegen, welch letztere der reinen menschlichen Natur entspreche, wohingegen jene den bloßen Zufälligkeiten des menschlichen Wesens, den Sitten, Gewohnheiten und Meinungen der Völker wie der Einzelnen, angepaßt sei. Aber was ist denn die reine menschliche Natur und wo ist sie jemals rein vorhanden? „Die lebendige Natur ist ewig ein Anderes als der Begriff derselben, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloße Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Überflüssiges war, zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen“ *). Nicht nach allgemeinen Begriffen also, sondern nach dem „Ideale der lebendigen menschlichen Natur“, das sehr wohl Besonderheit und Bestimmtheit zuläßt und sogar eigentümliche religiöse Handlungen, Gefühle, Gebräuche, ja, vieles Überflüssige fordert, kann die Religion beurteilt werden. Eine Religion ist darum noch nicht positiv und verwerflich, weil sie der Natur ihres Zeitalters angemessen ist; im Gegenteil, sie muß dies sein, um überhaupt einen Einfluß auf die Menschen ausüben zu können. Erst wenn der Geist einer Zeit sich ändert, wenn das Gefühl einer höheren Freiheit erwacht und nun die Religion ihre Anhänger trotzdem noch auf dem alten Standpunkt im Gegensatze zu der veränderten Einsicht festzuhalten sucht, erst wenn sie damit in Widerspruch tritt zur Vernunft, wird sie positiv und muß sie vom Standpunkte der vernünftigeren Erkenntnis aus verworfen

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben“ 534.

werden. Bis dahin jedoch hat der Verstand kein Recht, einer Religion ihre Unvernunft vorzuwerfen. Verstand und Vernunft können nur Richter sein, wo an sie appelliert wird: „was keinen Anspruch darauf macht, verständig oder vernünftig zu sein, gehört durchaus nicht in ihre Gerichtsbarkeit“ *).

Mit dieser Auffassung war die Denkweise der Aufklärung in bezug auf Religion und Geschichte prinzipiell überwunden; und wenn Hegel sonst kein Verdienst um das deutsche Geistesleben haben sollte, so ist es doch schon genug, daß er mit jenem Glauben an die immanente Vernunft der Dinge der Verstandesherrschaft ein Ende gemacht und die historische Betrachtungsweise seines Jahrhunderts philosophisch angebahnt hat**). Ein neuer Begriff des Vernünftigen war Hegel bei seinen geschichtlichen und theologischen Studien aufgegangen. Nicht, wie der Aufklärung, erschien ihm die Vernunft als ein rein Subjektives und Besonderes, das nur von uns getragen und lediglich unser Bewußtsein ist, sondern vielmehr als ein Objektives und Allgemeines, ja, Absolutes, das sich in der Wirklichkeit manifestiert, deren Inhalt bestimmt und, als beherrschende Macht, durch alle Erscheinungen der gegebenen Welt hindurchgreift. Auf einem ganz verschiedenen Wege war damit Hegel bei der Grundanschauung Schellings angelangt. Aber Hegels Vernunft war nicht, wie das absolute Wissen oder die Identität des Idealen und Realen bei Schelling, ein über alle Gegensätze erhabenes Prinzip; sie verhielt sich auch nicht, wie der Verstand der Aufklärung, ausschließend gegen alle Unvernunft und Widersprüche der Wirklichkeit: sondern, als die bestimmende Macht der letzteren, schloß sie alle Gegensätze der Wirklichkeit in sich ein, um gerade durch die Vermittlung dieser Gegensätze, indem sie deren Widerspruch gegen ihr eigentliches Wesen in einer höheren Einheit aufhob, die Wirklichkeit sich anzunähern bzw. ihr eigenes Wesen zu verwirklichen. —

Als Hegel sich mit dieser Ansicht seinen früheren Untersuchungen über die Beschaffenheit einer wahren Vernunftreligion wieder zuwandte, mußte er auch hier zu einem vorläufigen Abschluß gelangen.

*) Ebd. 535. **) Es mag dahin gestellt bleiben, inwieweit Schiller, dessen historische Schriften von Hegel schon frühzeitig mit Begeisterung studiert wurden, auf die Ausgestaltung seiner geschichtsphilosophischen Ansichten eingewirkt hat. Das Verhältnis Hegels zu Schiller ist noch lange nicht genügend aufgeklärt und bedarf noch einer eingehenden Untersuchung.

Daß von der Kantischen Philosophie aus, wie er eine Zeitlang gemeint hatte, der Begriff einer solchen nicht zu begründen sei, darüber war er nun endgültig mit sich im klaren. Das Studium von Kants Rechts- und Tugendlehre in dessen 1797 erschienener „Metaphysik der Sitten" hatte ihn überzeugt, daß es vom Kantischen Standpunkte aus nicht möglich sei, über den Gegensatz von Geist und Natur und den damit gegebenen Absolutismus des Pflichtbegriffs hinauszukommen. Vor allem aber nahm er an dem Dualismus von Kirche und Staat bei Kant Anstoß, welche dieser als zwei selbständig nebeneinander bestehende Mächte auffaßte, die einander nichts angingen. Von einer solchen absoluten Trennung beider wollte Hegel mit Recht nichts wissen. Er hielt es für unmöglich, daß der Mensch zwei so entgegengesetzten Herren mit der gleichen Treue dienen könne. „Entweder ist es dem Bürger nicht mit seinem Verhältnis zum Staat oder nicht mit dem zur Kirche Ernst, wenn er in beiden ruhig bleiben kann" *). Der Zustand des Altertums, in welchem Staat und Kirche Eins waren, oder vielmehr Politik und Religion nur die beiden Seiten eines und desselben Ganzen darstellten und beide sich innig durchdrangen und belebten, erschien ihm noch immer als das Ideal, dem alle religiöse Entwickelung zustreben müßte.

Eine solche Einheit aller Gegensätze, welche die gegenwärtige Wirklichkeit zerklüften, setzt nun aber offenbar einen höheren übergreifenden Begriff voraus, durch welchen die Gegensätze zugleich erzeugt, wie überwunden werden, und als solchen hatte Hegel schon früher den Begriff des Lebens angesehen. Auch jetzt noch betrachtete er demgemäß die Wirklichkeit als ein einheitlich Belebtes, als ein „unendliches All des Lebens", in welchem nichts für sich, sondern alles nur ist in lebendiger Beziehung auf das Ganze. Der Verstand in seiner trennenden und unterscheidenden Art ist als solcher freilich nicht imstande, alles Einzelne als bloßes Glied einer durchgängigen Einheit zu erfassen; er tötet das Leben, indem er dessen Erscheinungen als selbständige Realitäten bestimmt. Die Reflexion schreitet vom Einzelnen zum Einzelnen fort, ohne jemals das Einzelne in seiner Allheit, das Besondere zugleich als Allgemeines zu begreifen. „Diesem Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt" entgeht man nur, indem man das Denken nicht als ein bloß verständiges, das nur von außen an die Dinge herantritt,

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben" 87 f.

nicht als ein bloß subjektives, sondern als ein objektives, indem man es als die Seele der Wirklichkeit, als das Leben selbst und den Begriff als „ein Sein außer der Reflexion", als eine von der letzteren unabhängige selbständige Realität betrachtet. Das wahre Denken, „das denkende Leben hebt aus dem Sterblichen, Vergänglichen, unendlich Entgegengesetzten, sich Bekämpfenden heraus das Lebendige, vom Vergehen Freie, die Beziehung ohne das Tote und sich Tötende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern alllebendiges, allkräftiges, unendliches Leben und nennt es Gott. Diese Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen — denn dies sind nur Produkte der bloßen Reflexion und als solche ist ihre Trennung absolut —, sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion"*).

In der Religion also hebt sich, wie jeder andere Gegensatz, auch derjenige des Endlichen und Unendlichen auf, da es ein und dasselbe unendliche Leben ist, welches diese Gegensätze setzt, um sich durch dieselben zu verwirklichen. Der Gedanke an das Endliche verschwindet, indem sich der Mensch in seiner wahren Wesenheit als Organ und damit gleichsam als eine mikrokosmische Abspiegelung des ganzen unendlichen Lebens auffaßt, oder vielmehr indem sich das unendliche Leben im wahren Denken des Menschen selbst zu dieser Auffassung erhebt. Nicht der Mensch erhebt sich vom Gedanken des Endlichen zum Gedanken des Unendlichen, sondern das Endliche selbst erhebt sich zum Unendlichen, und dieses erscheint als ein gedanklicher Vorgang nur, weil das Wirkliche selbst ein denkendes Leben ist. „Die Philosophie," so schloß Hegel diese Auseinandersetzung, die sich prinzipiell mit dem Gegensatze des Denkenden und Gedachten befaßt, „muß eben darum mit der Religion aufhören. Sie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft die Vervollständigung desselben zu fordern"**).

Wie Spinoza, dessen Vorbild ihm hierbei offenbar vor Augen stand, die höchste Erkenntnis, die Erkenntnis Gottes, nicht als einen bloßen endlichen und subjektiven Akt, sondern als Tätigkeit des Unendlichen selbst auffaßte, sodaß also mein Bewußtsein von Gott als solches zugleich das Bewußtsein Gottes von sich selber ist

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben" 94 f. **) Ebd. 96.

und mithin Denken und Sein in dieser Erkenntnis zusammenfallen, in derselben Weise erblickte auch Hegel in der Religion die denkende Erhebung des Absoluten zu sich selbst, für welche das endliche Bewußtsein nur Durchgangspunkt ist. Und wie Spinoza seine „Ethik" hatte ausklingen lassen in dem Gedanken des *amor intellectualis dei*, der unendlichen intellektuellen Liebe Gottes, wobei der Genetiv „Gottes" ebensowohl als *genetivus subjectivus*, wie als *genetivus objectivus* zu verstehen ist, so nahm jetzt Hegels früherer Begriff der Liebe ganz und gar diese Form des *amor intellectualis dei* an und behauptete Hegel, daß in ihm die Philosophie sich zur Religion vollende.

Für Spinoza, wie für Hegel, handelte es sich letzten Endes um die Sicherstellung und Begründung des religiösen Lebens. Was nach der Ansicht des Mittelalters die Offenbarung geleistet hatte, das suchten die beiden modernen Denker unabhängig von aller positiven und geschichtlichen Beeinflussung rein mit den Mitteln der menschlichen Vernunft zu ermöglichen. Eine Zeitlang hatte Hegel aus der Oberflächlichkeit der Aufklärungstheologie sich in die Tiefe des Gemüts geflüchtet und hier den gesuchten Ankergrund für den religiösen Glauben zu finden gemeint. Aber sein energischer, nach Klarheit ringender Geist hatte es, so wenig wie Spinoza, in dieser Unbestimmtheit ausgehalten und sich mit der ganzen Kraft seines Denkens darauf geworfen, das Gefühl ins Wissen zu erheben. Das unterschied ihn von Schleiermacher, der, gleichfalls im Anschluß an Spinoza, bei der gefühlten Einheit des Endlichen und Unendlichen stehengeblieben war. „Göttliches Gefühl, das Unendliche vom Endlichen gefühlt, wird erst dadurch vervollständigt, daß Reflexion hinzukommt, über ihm verweilt. Ein Verhältnis desselben zum Gefühl ist aber nur ein Verhältnis desselben als eines Subjektiven, nur ein Bewußtsein des Gefühls, getrennte Reflexion über dem getrennten Gefühl" *). Deutlich genug tritt bereits in diesen Worten der Gegensatz Hegels zu Schleiermacher hervor, der in seiner Religionsphilosophie dann später eine so große Rolle spielen sollte. Wie aber war es möglich, die gefühlte Einheit mit Gott in die Sphäre des Gedankens zu erheben? Nur dadurch, daß der Gedanke selbst Realität besaß, daß der lebendige Fluß des Denkens ein reales

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben" 96.

Leben, das subjektiv Gedachte zugleich eine objektive Wirklichkeit darstellte.

Die Annahme der Vernünftigkeit des Wirklichen war Hegel schon bei seinen historischen Studien gekommen. Es war nur die notwendige Kehrseite dieser Ansicht, wenn er gleichzeitig die Wirklichkeit des Vernünftigen behauptete. Bei der nunmehr vollzogenen Verschmelzung dieses Gedankens mit seiner religiösen Überzeugung, bei der Auffassung des Lebens als eines vernünftigen und der Erhebung dieser lebendigen Vernunft zu Gott konnte Hegel nicht mehr im Zweifel sein, daß in ihr eben jene gesuchte allgemeine Weltanschauung enthalten sei, deren Einführung ins Bewußtsein der Zeit nach seiner Überzeugung den Boden vorbereiten sollte, auf den sich ein neuer Zustand der Wirklichkeit gründen könnte. Wie Schleiermacher, so erwartete also auch Hegel von einer religiösen Regeneration eine Besserung und Höherentwickelung der Zeitumstände, nur daß er deren Schwerpunkt nicht, wie jener, in das subjektive Gefühl, sondern unmittelbar in das Denken selbst verlegte. Was er anstrebte, war eine philosophische Religion, die als solche zugleich eine religiöse Philosophie sein sollte. Das setzte aber voraus, daß die Vernunft in ihr nicht bloß Prinzip der Erlösung im subjektiven, sondern auch im objektiven Sinne sein mußte. Bisher hatte Hegel sich für dieses Prinzip der Ausdrücke „Leben“ und „Liebe“ bedient. Nunmehr erschien ihm der Begriff des Lebens für das Leben des Gedankens, das denkende Leben oder den Weltprozeß als Denkprozeß zu unbestimmt, während der Begriff der Liebe die Herkunft aus der Theologie zu deutlich zur Schau trug und auch nur das eine Moment des Lebens der Vernunft, nämlich die Vereinigung der Gegensätze, aber nicht die Entgegensetzung ausdrückte. So entschied sich Hegel für die Bezeichnung „Geist“, worin er alle diese verschiedenen Bestimmungen zusammendachte.

Daß die gegenwärtige Wirklichkeit nichts weniger als vernünftig sei, stand für Hegel fest. Das bestehende Leben, meinte er, habe „alle Macht und alle Würde verloren“ und sei ein „rein Negatives“ geworden. Und doch war Hegel ebenso fest, wie von der Vernünftigkeit des Wirklichen, von der Wirklichkeit des Vernünftigen überzeugt. Wie anders ließ sich diese Überzeugung mit der Einsicht in die Unvernunft der Gegenwart vereinen, als daß deren negativer Zustand oder die

Entgegensetzung des bestehenden Lebens gegen die Vernunft nur ein notwendiger Durchgangspunkt war, um jene an das Licht zu bringen? Wohl widerspricht das bestehende Leben mit seiner Zersplitterung in eine Mannigfaltigkeit selbstsüchtiger Besonderheiten dem auf das Allgemeine gerichteten Charakter der Vernunft; allein die gegebene Wirklichkeit ist nicht schlechthin alogisch, jener Widerspruch ist nicht ein absoluter, sondern er ist nur ein vom Logischen, der vernünftigen Wesenheit der Dinge selbst gesetzter, vermittelst dessen sich die letztere zu ihrer wahren Wirklichkeit entwickelt. Das Wirkliche ist vernünftig, wenn auch freilich nur in einem relativen Sinne, und das Vernünftige ist wirklich; aber diese Wirklichkeit besteht darin, daß die Vernunft ihr Gegenteil setzt, um durch die Überwindung dieses selbstgesetzten Widerspruches sich stufenweise zu immer höheren Formen ihres Daseins zu verwirklichen. So gibt es gar keine Wirklichkeit, wenn nicht als Prozeß, und zwar als Prozeß der sich selbst verwirklichenden Vernunft oder als Denken; das treibende Prinzip dieses Prozesses aber, wodurch derselbe in Gang erhalten und das Denken von Bestimmung zu Bestimmung fortgetrieben wird, ist kein anderes als der Widerspruch, das Negative: der universale Denkprozeß ist mithin ein dialektischer Prozeß*).

Jede einzelne Denkbestimmung, jeder „Begriff", wie Hegel das Prinzip des Logischen bezeichnet, ist zugleich er selbst und sein Gegenteil. Infolge dieser widerspruchsvollen Beschaffenheit ist er genötigt, in sein Gegenteil „umzuschlagen", die in ihm „an sich" gesetzten Bestimmungen aus sich herauszustellen oder „für sich" werden zu lassen und durch Vermittlung der letzteren, indem er diese Bestimmungen als seine „Momente" in sich zurücknimmt, sich konkret zu machen und sich dadurch erst zu seiner wahren und eigentlichen Wirklichkeit, sei-

*) Wenn Schelling, wie oben (vgl. Anm. S. XXXVf.) gezeigt wurde, mit seinem Begriff des unbewußten Wissens eine Bestimmung wieder aufnahm, die schon Plotin besessen hatte, so kehrte auch Hegel mit der dargelegten Auffassung der Wirklichkeit als des Lebens der Vernunft zu Plotin zurück; denn auch dieser hatte bereits die „wahre Wirklichkeit" im Nus und seiner immanenten Entfaltung zur Vielheit der Ideenwelt gefunden; ja, selbst das dialektische Moment findet sich bei jenem bereits angedeutet, wenn Plotin die Vortrefflichkeit des Nus darin erblickt, daß der Nus nicht bloß Unterschiede in sich setzt, sondern diese Unterschiede bis zum vollkommenen Gegensatze gegen die ursprüngliche Bestimmtheit forttreibt.

nem „Anundfürsichsein" zu vollenden. Der dialektische Prozeß ist mithin ein beständiges sich Konkreszieren des Abstrakten, ein sich Besondern des Allgemeinen, ein Objektivieren der an sich bloß subjektiv gesetzten und dem Begriffe immanenten Bestimmungen und in diesem Sinne ein „Realisieren" des Begriffs, und zwar auf Grund des Widerspruches, der jedem Begriffe von Natur anhaftet. Mit jeder Gewinnung des über seine Momente übergreifenden konkreteren Begriffs, mit jeder „Stufe" der Begriffsentwickelung läuft dieser Prozeß in sich zurück und kommt er wieder bei seinem Ausgangspunkte an, nur jetzt auf einem höheren Niveau und bereichert mit allen denjenigen Bestimmungen, die er beim Durchlaufen der begrifflichen Besonderheiten in sich aufgenommen hat. So stellt er ein beständiges In-sich-kreisen, ein Werden und Wachsen der Begriffe dar, bis endlich mit der Gewinnung des höchsten absolut konkreten Begriffs, des Begriffs des absoluten Geistes, der alle übrigen Begriffe als Momente in sich aufhebt, die ganze Bewegung überhaupt zu ihrem ersten Anfang wiederum zurückkehrt und damit die vielfach in sich verschlungene Kette von Kreisen sich zu einem weitesten allumschließenden Kreise abrundet.

Es ist leicht, zu sehen, daß wir in dieser Ansicht Hegels nur eine veränderte Auffassung jenes Prozesses vor uns haben, durch welchen Fichte das Ich, Schelling die ganze Welt der Natur und des Geistes sich aus dem absoluten Grunde beider hatte entwickeln lassen. Fichtes Gegensatz der zentrifugalen und zentripetalen, aus sich herausgehenden und in sich zurückkehrenden, thetischen und antithetischen Funktion, aus denen mit Zuhilfenahme einer dritten synthetischen Tätigkeit das Ich und seine Welt entstehen sollte, Schellings Subjekt und Objekt und ihre Vereinigung im Subjekt-Objekt erscheint bei Hegel in der Gestalt des Begriffes wieder, der vermittelst des Umschlagens in sein Gegenteil sich selbst verwirklicht. Aber wenn es, wie wir gesehen haben, der Sinn aller dieser verschiedenen Konstruktionen war, aus dem Gegensatze geistiger Tätigkeiten und ihres Zusammenwirkens den ganzen konkreten Reichtum des gegebenen Daseins a priori und darum mit apodiktischer Gewißheit abzuleiten, so scheint diese Absicht, wenn überhaupt, erst durch Hegel wirklich erreicht zu sein. Denn Fichte blieb, wie Schelling ihm mit Recht vorwarf, infolge seines Ausgehens vom eigenen unmittelbaren Ich in der Sphäre des Subjektiven stecken und gelangte

höchstens zu einer bloß vorgestellten Natur im Ich, aber gar nicht zur wirklichen Natur; und auch Schelling, der seinen Standpunkt prinzipiell außerhalb des Ich oder Selbstbewußtseins nahm, fiel dadurch doch wieder ins bloß Subjektive zurück, daß er seine apriorische Konstruktion der Wirklichkeit abhängig machte von einem individuell und subjektiv bedingten Vermögen, dem zufälligen Organe der intellektualen Anschauung. Bei Hegel hingegen ist die Wirklichkeit nicht nur vernünftig oder logisch, und zwar rein logisch ohne Beimischung irgendwelcher nicht logischer Elemente, sondern auch das Denken dieser Wirklichkeit von seiten des philosophierenden Subjektes ist nicht ein subjektives und demgemäß durch Einmengung subjektiver und individueller Zufälligkeiten getrübtes Denken, sondern es ist ein rein objektives Denken, indem das Subjekt sich alles Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe enthält und gleichsam passiv dem selbsttätig sich abspielenden Prozesse der Gedanken zuschaut.

Der ganze Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant und Fichte war subjektiver Rationalismus gewesen, sofern er das Denken immer nur als ein bloßes Reflektieren des individuellen bzw. absoluten Subjektes verstanden hatte, war aber damit über ein mehr oder weniger subjektiv beeinflußtes Räsonnement nicht hinausgelangt. Schelling zuerst stellte diesem subjektiven Rationalismus im Interesse des apodiktischen Erkenntniszieles die Forderung des objektiven Rationalismus entgegen, jedoch ohne bei seiner eigenen genialen Geistesveranlagung vom Subjekt gänzlich loszukommen. Damit war er aber nicht bloß bei der intellektualen Anschauung als einer rein abstrakten Bestimmung ohne irgendwelchen konkreten Inhalt stehen geblieben, sondern er hatte auch mit der Aufhebung der Wissenschaft in die Kunst die erstere in ihrem Kern vernichtet und den Ernst der wissenschaftlichen Erkenntnis in ein bloßes romantisches Spiel mit ästhetischen Empfindungen verflüchtigt.

Demgegenüber zog Hegel wirklich die letzte Konsequenz der ganzen rationalistischen Gedankenrichtung: er machte die Möglichkeit der apodiktischen Erkenntnis nicht bloß überhaupt abhängig von der Identität des Denkens und des Seins, sondern hob auch den Rest von Selbständigkeit, den das denkende Subjekt bei der Erkenntnis jener Identität noch besessen hatte, auf, indem er an die Stelle des Subjektes, das den Denkakt vollzieht, den Wider-

spruch als das fortleitende Prinzip der sich selbst denkenden Gedanken einsetzte. Nicht das Subjekt also denkt nach dieser Ansicht die Gedanken und bezieht sie im Bewußtsein auf ein Sein, sondern das mit dem Sein unmittelbar identische Denken gibt sich als solches seinen Inhalt selbst, ja, es ist selbst gar nichts Anderes als dieses sich Verinhaltlichen und daher auch nicht ein starrer abstrakter Blick, wie die intellektuale Anschauung Schellings, sondern ein lebendiger Gedankenfluss, ein unaufhörliches sich Forttreiben und Fortgetriebenwerden von abstrakten zu immer konkreteren Denkbestimmungen, mit einem Worte: die Selbstbewegung des Begriffs. Damit ist die Erkenntnis, wie es scheint, in der Tat selbst objektiv geworden, der Gedanke der Identität des Seins und Denkens von jeder Beziehung auf ein Bewußtsein losgelöst und der Rationalismus in Gestalt des absoluten Idealismus oder Panlogismus zu seiner höchstmöglichen Form gediehen: Bewußtsein (Ich) = subjektives Denken = Bewußt-Sein = bewußtes Sein = objektives Denken = absolutes Denken = Selbstbewegung des Begriffs.

Es ist dieser extreme Panlogismus mit seiner Konsequenz der dialektischen Methode und seiner Verwechselung und Vermischung des objektiven und subjektiven, des absoluten göttlichen und des endlichen menschlichen Denkens, was für uns den Hegelschen Standpunkt unmöglich macht, ja, Schuld daran ist, daß die Gegenwart diesen Standpunkt überhaupt kaum noch recht zu verstehen imstande ist. Der Gedanke eines sich selbst denkenden Denkens ist für die Heutigen nur mehr eine Torheit und ein Ärgernis; und der darin liegende Anspruch des Philosophen auf ein absolutes Wissen kann einem Zeitalter, das auf seine Einsicht in die „Grenzen der menschlichen Erkenntnis" stolz ist und sich seines Agnostizismus in metaphysischer Beziehung rühmt, nur als eine vollkommene Absurdität erscheinen. Und doch wird man Hegel notwendig milder beurteilen müssen, wenn man, wie es im Vorherigen versucht worden ist, sich klar gemacht hat, auf welchem Wege der Philosoph zu seiner Weltanschauung kam und wie er unter den gegebenen Umständen nicht wohl zu einem anderen Resultate gelangen konnte.

Die vorausgesetzte Wirklichkeit der Vernunft und die gegebene Unvernunft der Wirklichkeit konnten ja in der Tat in keiner genialeren Weise miteinander vereinigt werden, als wie es von Hegel geschehen

ist; und wenn dabei der Begriff der Wirklichkeit bei Hegel, worauf besonders Haym hingewiesen hat, doppelsinnig sowohl nach der Seite der idealen wie der realen Wirklichkeit schillert und beide verschiedene Arten des Seins ihm zu einer einzigen idealen Realität oder realen Idealität zusammenflossen, so ist auch das, ganz abgesehen von dem Beispiel der zeitgenössischen Philosophie eines Schelling, aus psychologischen Gründen recht wohl begreiflich. In demselben Maße nämlich, wie es Hegel gelang, die gegebene Wirklichkeit des Staates und der Religion als eine vernünftige zu begreifen, in demselben Maße verwirklichte sich ihm die Vernunft: die Wirklichkeit färbte bei ihm gleichsam ab auf die Vernunft; die Vernunft verklärte die Wirklichkeit: jene erhielt von dieser die Realität, diese von jener die Idealität geliehen; und bei diesem wechselseitigen Austausch ihrer beiderseitigen Bestimmungen ging dem Philosophen der Blick für ihre Verschiedenheiten mehr und mehr verloren. Da war es denn freilich kein Wunder, wenn er die Vernunft in ihrer Isolierung für mächtiger hielt, als sie wirklich ist, wenn er auf der einen Seite der Wirklichkeit mehr Vernunft zuschrieb, als in ihr anzutreffen ist, und auf der andern Seite alle näheren Bestimmungen der Vernunft doch am Ende nur aus der gegebenen Wirklichkeit schöpfte. Hegel glaubte an die Macht der Vernunft; dieser Glaube war für ihn die notwendige Bedingung, unter welcher allein er es in einer Welt der tiefsten politischen, sozialen und religiösen Verkommenheit auszuhalten vermochte. Kein Wunder, wenn er, wie unter ganz ähnlichen Umständen Platon, die ideale Wirklichkeit der Vernunft für die eigentliche wahre Wirklichkeit erklärte und den realen Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit dadurch meinte lösen zu können, daß er die ideale Überwindung des Widerspruches, die das Denken vollzieht, mit dessen realer Überwindung in der Wirklichkeit verwechselte und die Überwindung des Widerspruches durch das Denken für das allgemeine Prinzip des Daseins überhaupt erklärte.

c) Hegel als Philosoph

Mit der Gewinnung dieses neuen metaphysischen Standpunktes zog Hegel den Theologen aus und trat er völlig auf das Gebiet der Philosophie hinüber. Es war eine Philosophie, die als solche zugleich den Anspruch darauf erhob, Religion zu sein. Der Gesichtspunkt der Religion war für sie in einem noch weit höheren Grade bestimmend, als

derjenige der Kunst für Schelling; und ihre logischen, metaphysischen und naturphilosophischen Auseinandersetzungen dienten am Ende doch nur dem Zwecke, der Religion ein unerschütterliches Fundament zu geben, um damit auf die zeitgenössische Menschheit, wie Schleiermacher mit seinen „Reden", regenerierend einzuwirken und die Gegenwart über sich selbst emporzuheben. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß der erste Entwurf des Hegelschen Systems, wie der Philosoph ihn zu Frankfurt im Jahre 1800 niederschrieb, nicht die Religion, sondern den Staat in den Vordergrund rückte und die Entwickelung der Vernunft unter dem Namen des „Systems der Sittlichkeit" ausmünden ließ in eine Verherrlichung der Tugend in ihrer Beziehung auf das politische Gemeinwesen. Hier erschien der Staat, das sittliche Gesamtleben im antiken Sinne, in welchem der Einzelne völlig in der Allgemeinheit des politischen Organismus aufgeht, als die schlechthin wahre und höchste Verwirklichung des absoluten Geistes, als das absolut-Absolute, ja, als das „Göttliche, wie es ohne Hülle für die unmittelbare Anschauung" *) ist; und Hegel schloß mit dem Hinweis auf die Spekulation, als in welcher auch der letzte Rest von Individualität verschwinde und „das einfache Bewußtsein des Unendlichen ohne die Bestimmtheit des individuellen selbständigen Lebens" möglich werde **). Aber wir wissen ja, daß Staat und Religion für Hegel keine Gegensätze waren, sondern daß es eben seine Absicht war, jenen Zustand einer vollkommenen Einheit beider anzubahnen, wie er im alten Hellas verwirklicht war: den Zustand, daß alle religiöse Gesinnung sich im Wirken für den Staat betätigt, alle staatliche Tätigkeit auf religiöser Grundlage ruht und von dieser ihre Kraft und Sanktion erhält.

Daher erschien auch die „Sittlichkeit" bei Hegel durchaus in religiöser Beleuchtung: „In der Sittlichkeit ist das Individuum auf eine ewige Weise. Sein empirisches Sein und Tun ist ein schlechthin allgemeines; denn es ist nicht das Individuelle, welches handelt, sondern der allgemeine absolute Geist in ihm. Die Ansicht der Philosophie von der Welt und der Notwendigkeit, nach welcher alle Dinge in Gott sind und keine Einzelnheit ist, ist für das empirische Bewußtsein vollkommen realisiert, indem jede Einzelheit des Handelns oder Denkens oder Seins ihr Wesen und Bedeutung ganz allein im Ganzen hat" ***). Von der Re-

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben" 131. **) Ebd. 133. ***) Ebd. 127.

ligion aber bemerkte Hegel ebenso tief wie treffend, daß sie nichts Anderes sei als die Anschauung der eigenen Göttlichkeit eines Volkes, d. h. der Einheit des Individuums mit dem Ganzen; und diese Einheit des Allgemeinen und Besonderen, als ein objektives besonderes Wesen angeschaut, sei der Gott des Volkes. Was ein Volk selbst, seiner Substanz nach ist, das also ist sein Gott. Im Kultus dieses Gottes kommt ein Volk zum höchsten Selbstgenusse. Die Vollendung der Sittlichkeit aber besteht darin, diese Besonderheit aufzuheben und die Religion wieder in die Realität des sittlichen Lebens zurückzunehmen. „Je mehr ein Volk eins mit sich selbst, der Natur und der Sittlichkeit wird, desto mehr nimmt es das Göttliche in sich und verliert an der ihm widerstehenden Religion" *).

Immer entschiedener drängte der Philosoph während der Jahre seines Dozententums in Jena, wohin er sich im Januar 1801 begeben hatte, auf eine Revolution der gesamten bisherigen Weltanschauung. Immer lauter erhob er die Forderung, den Gegensatz des Subjekts und des Objekts, des Endlichen und Unendlichen, des Glaubens und des Wissens durch die Besinnung auf die Einheit des vernünftigen Denkens zu überwinden. Immer heftiger wurde sein Kampf gegen die Denkweise der Aufklärung, die sich bei jenem Gegensatz beruhigt, gegen die „Reflexions- oder Verstandesphilosophie", die sich einbildet, durch ein bloßes verständiges Räsonnement von außen her die Wirklichkeit dem Gedanken unterwerfen zu können, und für welche folgerichtig auch die Einheit der genannten Gegensätze sowohl auf theoretischem wie auf praktischem Gebiete immer nur ein Ideal, ein Gegenstand der Sehnsucht, des Sollens bleibt, ohne daß es ihr gelingt, den wirklichen Einheitspunkt derselben in der sich selbst realisierenden Vernunft zu finden. Kant, Jacobi und Fichte galten ihm als die typischen Vertreter dieser subjektivistischen Denkweise und Geistesohnmacht. Er glaubte, ihre Philosophie als den Ausdruck des „Prinzips des Nordens, des Protestantismus" betrachten zu müssen, und warf es ihnen als Hauptmangel vor, daß sie die Endlichkeit und Subjektivität zu etwas Absolutem machten. Der wahre Glaube aber fragt nicht nach sich, reflektiert nicht auf das eigene Ich, sondern stürzt sich opferfreudig in das Licht des Absoluten: „Die ganze Sphäre der Endlichkeit, des Selbst-Etwas-Seins, der Sinnlichkeit versinkt im wahrhaften Glauben

*) Haym: „Hegel und seine Zeit" 163 f.

vor dem Denken und Schauen des Ewigen, das hier Eins wird. Alle Mücken der Subjektivität verbrennen in diesem verzehrenden Feuer, und selbst das Bewußtsein dieses Hingebens und Vernichtens ist vernichtet“ *). Von einer solchen Bereitwilligkeit, das eigene Ich zu opfern, ist aber selbst Schleiermacher so weit entfernt, daß auch seine „Reden“ nur die höchste Potenzierung jener Subjektivität bedeuten, die sich nach Gott nur sehnt, ohne wirklich zum Genusse Gottes zu gelangen. Wohl ist nach Hegel in jenen Reden die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt und als Universum anerkannt, der sehnsüchtige Schmerz im Genusse versöhnt, das endliche Streben im Schauen des Göttlichen befriedigt. Allein die „Virtuosität des religiösen Künstlers“, als welchen bei Schleiermacher der Fromme erscheint, soll trotzdem in den tragischen Ernst der Religion doch wieder ihre Subjektivität einmischen dürfen. Statt diese Individualität unter der objektiven Darstellung eines Allgemeinen zu verhüllen, soll das Subjektive in der Darstellung der eigenen Anschauung des Universums die wesentliche Lebendigkeit und Wahrheit ausmachen, soll die Religiosität subjektiv sein, anstatt sich in der Selbständigkeit einer Gemeinde, eines Volkes, einer Kirche zu objektivieren. So aber bleibt die Frömmigkeit ein Besonderes, ein bloß Innerliches: es gelingt ihr nicht, sich zu verallgemeinern und sich in der Äußerlichkeit eines Kunstwerks als in ihrer wahrhaften und lebendigen Erscheinung darzustellen.

Vereinigung aller Gegensätze, wie das Kunstwerk sie bietet, Annäherung der Wirklichkeit an die ästhetische Idee, Aufhebung ihrer Besonderheiten in die Einheit eines mit sich selbst übereinstimmenden schönen Ganzen, bei welchem auch der Gegensatz des Inneren und Äußeren hinwegfällt und das Innere sich rein in einer objektiven Erscheinung darstellt: das also war für Hegel, wie für Schelling, das Ideal, für dessen Verwirklichung er sich in den Kampf mit der gesamten zeitgenössischen Philosophie hineinstürzte. Und nun übertrug er den Gesichtspunkt, daß die möglichste Entzweiung notwendig sei, um zu einer vollkommenen Einheit der vorhandenen Gegensätze zu gelangen, von der Philosophie auch auf die Religion, nun suchte er zu zeigen, daß auch hier eine neue höhere Form das vollständige Auseinandergegangensein einer ursprünglichen Einheit in ihre Gegensätze zur Voraussetzung habe; und er verband diesen Gesichtspunkt mit dem

*) Hegel, Werke I, 103.

früher bereits erwähnten, wonach die Religion nichts Anderes ist als das Spiegelbild des sittlichen und politischen Gesamtzustandes eines Volkes.

In der Naturreligion, unter welcher er auch die griechische Religion begriff und die er als Pantheismus auffaßte,—so führte er in seinen Vorlesungen über das Naturrecht aus—ist der Mensch unmittelbar mit Gott versöhnt. Hier ist die Natur an und für sich selbst ein Geist und heilig, und kein Allgemeines der Natur ist von Gott verlassen. „Das Umgehen mit dem Leben ist ein Gespräch mit den Göttern, ein gegenseitiges Geben und Empfangen von ihnen, und jede äußere Bewegung ist ein bedeutungsvolles Wort des Schicksals" *). Aber die Einheit des Geistes mit seiner Realität zerriß, als die Römer die lebendige Individualität der Völker zerschlugen und der Allgemeingeist sich in eine Mannigfaltigkeit von Einzelheiten zersplitterte. In dieser Zerrissenheit der Welt und dem unendlichen Schmerz über die verlorene Einheit ging Christus aus demjenigen Volke hervor, das am tiefsten in jenen Schmerz versenkt und das verworfenste aller Völker war, weil es sich am meisten isoliert und am weitesten von der Natur entfernt hatte. Christus wurde dadurch der Stifter der christlichen Religion, daß er, obwohl Mensch, sich doch eins wußte mit Gott, dadurch indirekt zugleich mit der Natur, daß er dies Selbstbewußtsein aussprach und hiermit die gleiche Zuversicht in Anderen weckte. So brachte er die Versöhnung mit der Natur. Durch ihn erhielt die Natur eine neue Weihe. Allein diese Weihe kommt ihr von einem Äußeren. Die Natur ist geheiligt, aber nicht durch einen eigenen Geist. Sie ist versöhnt, aber sie bleibt für sich ein Unheiliges, wie zuvor. „Die ganze geistige Sphäre ist nicht aus eigenem Grund und Boden in die geistige Region emporgestiegen. Diese idealische Sphäre bildet ein regelloses, abenteuerliches Reich aus der Zufälligkeit aller Geschichten und der Phantasie aller Völker und Klimate zusammengegangen, ohne Bedeutung und Wahrheit für die Natur, die ihm unterworfen wird, sowie ohne daß der Geist der Individuen eines Volkes sein Recht darin behauptete" **). Im Katholizismus ist diese Religion zur „schönen Religion" geworden, sofern sie in ihm sich äußerlich als Kirche darstellt und jenes Reich des Zufalls und der Willkür in ihm zur Anschauung und Empfindung gebracht ist. Im Protestantismus jedoch kommt das Bewußtsein zum Durchbruch, daß jene Versöhnung keine

*) Rosenkrantz a. a. O. 135. **) Haym: a. a. O. 165.

wahre ist. In ihm ist die Poesie der Weihe aufgehoben. Er hat die objektive Anschauung der Versöhnung in einem schönen Kultus zerstört. Er hat den unendlichen Schmerz, die Lebendigkeit, Zuversicht und den Frieden der Versöhnung in ein unendliches Sehnen verwandelt und, indem er dem Individuum seine Selbständigkeit zurückgegeben hat, der ganzen Religion den Charakter „nördlicher Subjektivität" aufgedrückt, den Hegel auch den oben erwähnten Reflexionsphilosophen zum Vorwurf machte. Damit aber hat der Protestantismus dem Leben seinen Reiz genommen und den Sabbath der Welt in einen gemeinen Werktag verwandelt. Aber es hilft nichts, sich hierüber zu beklagen. „Weil jene Schönheit und Weihe hinunter ist," sagte Hegel, „so kann sie weder zurückkehren noch betrauert, sondern nur die Notwendigkeit ihres Vergehens erkannt, sowie das Höhere geahnt werden, dem sie den Weg zu bereiten hat, und das an ihre Stelle treten muß"*).

Hegel war also überzeugt, daß das Christentum weder in der Gestalt des Protestantismus, noch in derjenigen des Katholizismus die Versöhnung von Natur und Geist, von Endlichem und Unendlichem vermitteln könne, sondern daß die ursprüngliche Naturreligion in diese beiden Gegensätze nur auseinandergegangen sei, um dadurch eine dritte Form der Religion aus sich hervorzutreiben, die nun folgerichtig auch nicht mehr Christentum, sondern nur ein Höheres als dieses sein könnte, eine Religion, „in welche der unendliche Schmerz und die ganze Schwere seines Gegensatzes aufgenommen, aber ungetrübt und rein sich auflöst" und die alte Einheit des Geistes und der Natur wiederhergestellt ist. Diese neue Religion kann aber nur die Philosophie zustande bringen, indem sie der Vernunft ihre Lebendigkeit und der Natur ihren Geist zurückgibt, und sie setzt, wie jede Religion, einen geeigneten Boden in der Beschaffenheit einer Zeit und eines Volkes voraus. Sie wird da sein, so lauten Hegels Worte: „wenn es ein freies Volk geben und die Vernunft ihre Realität als einen sittlichen Geist wiedergeboren haben wird, der die Kühnheit haben kann, auf eigenem Boden und aus eigener Majestät sich seine reine Gestalt zu nehmen"**).

*) Rosenkrantz: „Hegels Leben" 140. **) Ebd. 141.

Es ist das erste Mal in der ganzen Geschichte der christlichen Menschheit, daß in solcher Weise von philosophischer Seite her auf die Überwindungsbedürftigkeit des Christentums hingewiesen, die Notwendigkeit hervorgehoben ist, auch das Christentum als ein Moment in eine höhere Stufe der religiösen Entwickelung aufzuheben, und diese Notwendigkeit darauf gestützt ist, daß im Christentum die Einheit des Volksgeistes mit seiner religiösen Weltanschauung fehlt und damit das innerliche Verhältnis zwischen der von der Religion verbürgten Freiheit und der staatlichen und sittlichen Freiheit der Individuen zerstört ist. Das Christentum ist nicht der objektive Ausdruck der sich zu ihm bekennenden Völkerschaften, ist nicht mit Notwendigkeit aus dem Geiste dieser letzteren hervorgegangen, sondern es ist ihnen nur äußerlich aufgenötigt; damit bleibt jedoch die religiöse Versöhnung entweder an die entwürdigende Bedingung der sittlichen Heteronomie geknüpft, wie im Katholizismus, oder aber, wo sie in autonomer Gestalt sich äußert, wie im Protestantismus, da kommt es doch nicht zu einer wahren Versöhnung weder mit der Natur (weil sie außerhalb des Geistes steht) noch mit dem Unendlichen (weil das Endliche nach der dualistischen Ansicht des Christentums als eine selbständige Realität den Bedingungen der Natur unterworfen bleibt). Wieder taucht also auch hier die monistische Anschauungsweise, wonach Geist und Natur, Endliches und Unendliches nicht verschieden, sondern wesentlich identisch sind und Gott nur das eigene Selbst des Menschen bzw. der Völker darstellt, als Lösung aller Schwierigkeiten auf; und wir begreifen zugleich, inwiefern das religiöse Problem mit dem politischen und historischen sich bei Hegel zu einem Ganzen verschlingen und jedes der beiden Probleme seine Lösung nur in und mit derjenigen des anderen finden konnte. —

Das Jahr 1806 war für die Hegelsche Philosophie von entscheidender Bedeutung. In diesem Jahre nämlich vollendete der Philosoph seine „Phänomenologie des Geistes", den ersten Versuch einer Gesamtdarstellung seiner neuen Weltanschauung, der sich an ein größeres Publikum wendete. Hegel vollzog in diesem Werke seine völlige Loslösung von der Romantik und von Schelling, mit dem er sich bis dahin in der Öffentlichkeit identifiziert und dessen Ansichten er einen vielfachen Einfluß auf seine eigene Philosophie eingeräumt hatte. Wenn er bisher die dialektische Methode zwar im Prinzip zur

seinigen gemacht, in der Ausführung seiner Gedanken aber meist hinter der Schellingschen Art des Konstruierens und der intellektualen Anschauung hatte zurücktreten lassen, so verwarf er jetzt die letztere schlechtweg und erklärte er sich ebenso entschieden gegen Schelling und sein unmethodisches Verfahren, durch gärende Begeisterung das Wahre zu erkennen, wie er sich vorher bereits gegen die Aufklärung und ihr verstandesmäßiges Räsonnement gewendet hatte.

Die intellektuale Anschauung kommt nicht darüber hinaus, das Absolute als ein bloßes starres Sein, als Spinozistische Substanz, als reines Wesen oder Objekt zu bestimmen. „Es kommt aber," so formulierte Hegel seine eigene neue Erkenntnis, „nach meiner Einsicht alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken" *): Subjekt aber ist die Substanz nur als lebendige, die sich ihre Bestimmungen nicht äußerlich vom denkenden Individuum anheften läßt, sondern sich diese selbst gibt; Subjekt ist die Substanz nur, indem sie aus ihrer Identität mit sich heraustritt, sich in sich unterscheidet, sich spaltet, sich mit sich entzweit, „als die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst"; Subjekt ist die Substanz nicht, indem sie alle Reflexion, alle Unterscheidung von sich ausschließt, sondern „als die Bewegung des Sichinsichselbstreflektierens", als die sich wiederherstellende Gleichheit oder „die Reflexion im Anderssein in sich selbst".

Spinoza hat gesagt, und die Philosophen pflegen ihm dies nachzusprechen, daß jede Bestimmung und Unterscheidung eine Negation enthalte: *omnis determinatio est negatio*, sofern sie nicht angibt, was ein Gegenstand ist, sondern was er nicht ist. Sie suchen daher die Bestimmtheit, als das Negative, vom Absoluten fernzuhalten, weil dieses nur das absolut Positive sein könne. Aber der absolute Geist ist die Macht des Wirklichen nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, sondern indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. „Das Leben Gottes," so lautet der berühmte Ausspruch Hegels, „und das göttliche Erkennen mag wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden: diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der

*) Hegel, Werke II, 14.

Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An sich ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung, sowie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist. Aber dies A n s i c h ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, f ü r s i c h z u s e i n, und damit von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird"*). Wenn aber die Form, das Denken, dem Wesen gleich und dieses das absolute Erkennen sein soll, dann muß auch der Inhalt seiner Erkenntnis selbst entwickelt, dann müssen die einzelnen Gedanken aufgezeigt werden, die in ihrem inneren logischen Zusammenhange erst das wirkliche und fürsichseiende Absolute bilden. Es ist ein Verkennen des Wesens der Vernunft, die Reflexion, die Unterscheidung, Bestimmtheit, die Entgegensetzung aus ihrem Begriffe auszuschließen, anstatt sie als positives Moment des Begriffes anzusehen. Denn sie erst macht das Absolute zum Resultat, hebt die abstrakte Allgemeinheit seines Ansich auf und entfaltet den inhaltlichen Reichtum seiner einzelnen Momente. Das Absolute aber ist wesentlich R e s u l t a t, indem es erst am Ende ist, was es in Wahrheit ist; und eben hierin besteht seine Natur, als die Selbstbewegung des Begriffs, Wirkliches, Subjekt, „Sichselbstwerden" zu sein.

Es war die wesentliche Absicht Hegels in seiner „Phänomenologie des Geistes", vermittelst seiner dialektischen Methode das Individuum auf den Standpunkt des absoluten Idealismus mit seiner Identität von Subjekt und Objekt, von Sein und Wissen emporzuführen. Wofür S c h e l l i n g sich nur einfach auf die intellektuale Anschauung berufen hatte, das sollte hier durch rein logische Vermittlung geleistet werden. Hegel wollte zeigen, wie das Bewußtsein durch seine eigene Natur genötigt ist, sich zu jenem Standpunkte zu erheben, indem er die verschiedenen Arten, wie das Bewußtsein sich zu seinen Gegenständen verhält, als die notwendigen Stufen und Formen nachwies, durch welche hindurch die geistige Substanz sich selbst zum absoluten Wissen emporentwickelt. Wenn nämlich der Geist uns unmittelbar nur in der Spaltung des Bewußtseins in Subjekt und Objekt gegeben ist, so treibt die Unwahrheit und Unvollkommenheit dieser ersten und allgemeinsten „Gestalt des Bewußtseins" dazu, sie aufzuheben und zu einer neuen höheren Stufe fortzugehen. Was zuerst als der Gegenstand des Bewußt-

*) H e g e l, Werke II, 15.

seins oder als ein selbständiges Ansich (Ding an sich) erschien, das erweist sich bei genauerer Prüfung als ein bloßes Fürunssein, d. h. als unser Wissen von ihm. Indem es aber auch so noch als ein besonderer Gegenstand sich darstellt, der noch nicht reines Wissen ist, so tritt das Bewußtsein zu ihm in ein neues Verhältnis, und der gleiche Prozeß wiederholt sich nun auch auf dieser Stufe usw. — Das Ziel dieses ganzen Prozesses ist das absolute Wissen. Hier ist die Erscheinung des Bewußtseins seinem Wesen gleich. Der Gegenstand steht dem Bewußtsein nicht mehr als ein fremder, von ihm verschiedener gegenüber, sondern er ist selbst gar nichts Anderes als das Sein des Bewußtseins, bloße Idealität, reines Wissen, worin der Gegensatz von Subjekt und Objekt ausgelöscht ist. Damit hat sich das erkennende Bewußtsein auf den Standpunkt der Wissenschaft erhoben. Der Geist verbirgt sich nicht mehr, wie zuvor, in irgend einer besonderen Gestalt des Bewußtseins, sondern er erscheint in der ihm allein adäquaten Form, in derjenigen des absoluten Wissens, in welcher er auch das Bewußtsein, wie eine Hülle, abgestreift hat: Bewußtsein (Ich) = Bewußt-Sein = bewußtes (absolutes) Sein = absolutes ideelles Sein = absolutes (unbewußtes) Wissen.

Mit dieser Erhebung des absoluten Wissens und der Wissenschaft zum Zielpunkt und Gipfelpunkt des Systems haben, wie es sich von selbst versteht, die früheren Bestimmungen Hegels über die Religion eine grundsätzliche Änderung erlitten. Bis dahin war die Religion für Hegel das bestimmende Prinzip seiner gesamten philosophischen Weltanschauung gewesen, und Hegel hatte es als Grundsatz ausgesprochen, daß die Philosophie mit der Religion aufhören müsse, da in ihr allein die Gegensätze des gewöhnlichen Daseins ihre Lösung fänden. Jetzt tritt an die Stelle der Religion die Wissenschaft, und zwar in der Gestalt des absoluten Wissens, d. h. der Philosophie; und die Religion sinkt zu einer bloßen Etappe oder Stufe der geistigen Entwickelung auf ihrem Wege zum absoluten Wissen herab. Bis dahin war das Ziel der Hegelschen Denkweise eine religiöse Philosophie oder philosophische Religion gewesen, so zwar, daß die Philosophie hierbei das Mittel gewesen war, um den höchstmöglichen Standpunkt des religiösen Bewußtseins aus den bisherigen Formen des letzteren hervorzutreiben. Jetzt hingegen wird die Philosophie zum Zweck, der religiöse Gesichtspunkt tritt hinter den wissenschaftlichen zurück; und indem sich der Geist zu

seiner wahren Gestalt entwickelt, läßt er die Religion als eine unvollkommene Form seiner Erscheinungsweise gleichsam am Wege liegen. Damit wird aber nicht bloß die ganze Religion unter dem Gesichtspunkt gewertet, was sie für das Wissen darstellt, und in intellektualistischem Sinne nach rein logischem Maßstabe ausgedeutet, sondern auch die Stellung Hegels zum Christentum gewinnt mit dieser Veränderung ein ganz neues Aussehen.

Daß das Christentum bei seiner dualistischen Grundanschauung einem geläuterten religiösen Bewußtsein nicht entspreche, das war bisher der durchgehende Grundgedanke in allen Äußerungen Hegels über die Religion gewesen. Aus diesem Grunde hatte er die Notwendigkeit betont, über das Christentum mit seinen beiden Gegensätzen des Katholizismus und Protestantismus, in welche sich die Naturreligion bei ihrem Untergange gespalten haben sollte, zu einem neuen höheren Standpunkte fortzugehen. Jetzt, wo das Ziel der geistigen Entwickelung von Hegel überhaupt nicht mehr in der Religion, sondern in der Philosophie gefunden wurde, bekam das Christentum selbst die höchste Stelle unter allen Religionen angewiesen; aus der Naturreligion, unter welcher Hegel wesentlich die orientalischen Religionen (Parsismus, Indertum und Ägyptertum) verstand, wurde die hellenische Religion unter dem Namen der „Kunstreligion" ausgesondert und die Ordnung oder die Stufenfolge der verschiedenen Religionen nach dem Grade der Adäquatheit bestimmt, in welchem sie den absoluten Geist zum Ausdruck bringen, d. h. sich der philosophischen Auffassung dieses Geistes nähern.

Wie überall im Prozesse seiner Entwickelung, so handelt es sich auch bei der Religion um die Bewegung des Geistes, „aus seiner Unmittelbarkeit zum W i s s e n dessen zu gelangen, was er a n s i c h oder unmittelbar ist, und es zu erreichen, daß die G e s t a l t, in welcher er für sein Bewußtsein erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche und er sich anschaue, wie er ist" *). In der n a t ü r l i c h e n R e l i g i o n weiß der Geist sich als seinen Gegenstand in natürlicher oder unmittelbarer Gestalt, und zwar entweder als das reine, alles enthaltende und erfüllende Lichtwesen, dem die Finsternis gegenübersteht, wie im Parsentum; oder als das ruhige Dasein der Pflanze bzw. das kampferfüllte Leben des Tieres, wie in der indischen Religion (?), wo eine Menge ver-

*) H e g e l, Werke II, 497.

einzelter ungeselliger Völkergeister, die in ihrem Hasse sich bis auf den Tod bekämpfen, sich in bestimmter Tiergestalt ihrer selbst bewußt werden; oder endlich als bewußtlos tätigen Bildungstrieb, der sich in den Gestalten der Pyramiden und Sphinxe offenbart, wie in der ägyptischen Religion, und damit dazu fortdrängt, das Innerliche aus seiner Verschlossenheit ans Licht zu bringen und den Sinn jener abenteuerlichen, rätselhaften und phantastischen Gebilde als Geist und Bewußtsein auszusprechen. Dies aber geschieht in der Kunstreligion.

In ihr hat der Geist die Form des Bewußtseins angenommen und stellt er sich als ein einzelnes, und zwar menschliches Individuum dar. Wenn in der Naturreligion, wo der Einzelne noch nicht zum Bewußtsein seiner geistigen Substanz erwacht ist, die Unfreiheit der Individuen dem Stande des religiösen Bewußtseins entspricht, so spiegelt sich hingegen in der Kunstreligion „das freie Volk, worin die Sitte die Substanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Dasein alle und jeder Einzelne als seinen Willen und Tat weiß“ *). Aber freilich weiß das Selbst sich hier noch keineswegs als freie Einzelheit, sondern genießt seine Freiheit nur in dem Zusammenhange aller; und diese relative Unfreiheit kommt notwendig auch in dem Charakter der Kunstreligion zum Ausdruck. Mag der Gott in seiner menschlichen Gestalt das Tierische auch noch so sehr abgestreift haben: als das Werk des Künstlers ermangelt er doch der eigenen inneren Lebendigkeit und bleibt er etwas den Menschen Äußerliches. Mag er auch selbst in seiner Gemeinde gegenwärtig sein, wie der Kultus es erfordert: die Form, in welcher dies der Fall ist, die Orakel, sind keine allgemeinen Wahrheiten, sondern beziehen sich nur auf die besonderen Angelegenheiten eines Volkes und tragen damit den Charakter der Zufälligkeit und Einzelnheit zur Schau; ja, selbst in den Opfern, die der Mensch der Gottheit darbringt und worin er durch Entäußerung seines Besitzes seine eigene Nichtigkeit gegenüber dem göttlichen Wesen bekundet, bleibt der Charakter der Natürlichkeit doch insofern noch gewahrt, als die Ehrenbezeugungen und Gaben der Menschen diesen selbst doch auch zugleich den Genuß ihres eigenen Reichtums und Putzes vermitteln. Wohl hebt sich die Fremdheit und Verschiedenheit des Menschen und der Gottheit, sowie deren Unlebendigkeit dadurch auf, daß der Mensch in den Demeter- und Bacchusfesten den Gott und seine Geschichte unmittelbar darstellt,

*) Hegel, Werke II, 510.

sich selbst zum „lebendigen Kunstwerk“ macht und darin das Bewußtsein seiner Einheit mit dem göttlichen Wesen zum Ausdruck bringt. Allein damit fällt er auf die Stufe der Naturreligion zurück; denn das Umherstreifen schwärmender Bacchanten und Mänaden ist nur der ungebändigte Taumel der Natur, nur hier in selbstbewußter Gestalt; und auch die Mysterien offenbaren dem Menschen sein Wesen nicht bloß, sondern lassen ihn auch zugleich in jener unterirdischen Nacht sich wiederum verlieren, aus welcher er ans Licht emporgetaucht ist. Die höchste leibliche Darstellung des göttlichen Wesens sind die Feste, die der Mensch sich zu seiner eigenen Ehre gibt, und wodurch er seine eigene Schönheit und Kraft verherrlicht. Allein, wie in der bacchischen Begeisterung das Selbst außer sich ist, so in der schönen Körperlichkeit das geistige Wesen. „Jene Dumpfheit des Bewußtseins und ihr wildes Stammeln muß in das klare Dasein der letzteren und die geistlose Klarheit der letzteren in die Innerlichkeit der ersteren aufgenommen werden“ *): und dieses geschieht in der Dichtkunst in der Form des Epos, der Tragödie und Komödie.

Das (homerische) Epos hat die Volksgeister oder Völkerschaften zum Gegenstande, die einem Gesamtvolk angehören und die sich unter dem Oberbefehle eines ihrer Fürsten zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung verbinden. Die Götter sind hier diese Volksgeister selbst, als besondere Individuen angeschaut, und der Kampf der Menschen spiegelt sich in dem Kampfe der Götter untereinander sowohl wie mit dem Menschen wieder. Über dieser Welt von Individualitäten aber schwebt das allgemeine Selbst, das Schicksal, als „die begriffslose Leere der Notwendigkeit“, gegen welche die Götter ebensowenig, wie die Menschen aufzukommen vermögen. In der Tragödie erleidet der Held nicht mehr bloß sein Schicksal, sondern er schafft sich dieses selbst, indem er, als selbstbewußte Individualität, sein inneres Wesen äußert und dadurch das Recht seines Handelns beweist, daß sich dieses als ein unter den gegebenen Umständen notwendiges darstellt. Indessen ist auch hier noch das wirkliche Selbstbewußtsein des Helden und das ihn bestimmende Schicksal verschieden. Dies kommt im Chor zum Ausdrucke, den die Bewegung des göttlichen Lebens als ein fremdes mit Furcht erfüllt, oder in dem sie als ein Nahes nur die Rührung des nicht handelnden Mitleids hervorbringt. Dieser Dualismus bestimmt aber auch die Form

*) Hegel, Werke II, 526.

der Tragödie selbst. „Der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und in das wirkliche Selbst. Das Selbstbewußtsein des Helden muß aus seiner Maske hervortreten und sich darstellen, wie es sich als das Schicksal sowohl der Götter des Chors als der absoluten Mächte selbst weiß und von dem Chore, dem allgemeinen Bewußtsein nicht mehr getrennt ist" *). Dies geschieht in der Komödie. Hier stellt das wirkliche Selbstbewußtsein sich als das Schicksal der Götter dar. Was im Opfer, in den Mysterien bereits hindurchschimmerte, nämlich, daß der Mensch in seinen Göttern am Ende doch nur sich selbst genießt, das kommt in der Komödie zum deutlichen Bewußtsein. Die Götter sind, als allgemeine Wesen, gar nicht wirklich. Sie sind zwar mit der Form der Individualität ausgestattet, aber diese ist ihnen nur eingebildet und kommt ihnen nicht an und für sich selbst zu. Das wirkliche Selbst ist allein der Mensch. Damit wird das vorher bewußtlose Schicksal, das von dem Selbstbewußtsein getrennt war, mit dem letzteren vereinigt. Der Mensch erkennt sich selbst als das Schicksal seiner Götter; er spielt nur mit ihnen und zersetzt ihre vermeintliche Wirklichkeit durch die ironische Betrachtungsweise. Hier fällt mithin das eigentliche Selbst des Schauspielers mit seiner Person zusammen, sowie der Zuschauer in dem, was ihm vorgestellt wird, vollkommen zu Hause ist und sich selbst spielen sieht. Das Allgemeine ist in die Gewißheit seiner selbst zurückgekehrt, „die hierdurch diese vollkommene Furcht- und Wesenlosigkeit alles Fremden und ein Wohlsein und Sichwohlseinlassen des Bewußtseins ist, wie sich außer der Komödie keins mehr findet" **).

Das Ergebnis der Kunstreligion ist die Einsicht, daß das Selbst des Menschen das absolute Wesen ist. Mit dieser Erkenntnis tritt der einzelne Mensch aus der Allgemeinheit des sittlichen Geistes heraus. Die Religion, die vorher mit der Sittlichkeit im staatlichen Gesamtleben eins war, geht zugrunde. Der Einzelne verliert seinen substantiellen Grund und Halt; und während die Selbständigkeit des Denkens wächst und im Stoizismus auf ihren Gipfel gelangt, nimmt zugleich der Schmerz über die eigene Leere und Wesenlosigkeit zu und steigert sich zu dem „unglücklichen Bewußtsein", daß Gott gestorben ist. Aber damit ist auch schon der Umschwung eingeleitet. Indem nämlich der Mensch sich selbst zum Gotte macht, so macht sich damit Gott zugleich zum

*) Hegel, Werke II, 539. **) Ebd. 542.

Menschen. Mit dem Bewußtsein der Gottwerdung des Menschen geht das Bewußtsein der Menschwerdung Gottes Hand in Hand, ja, das Bewußtsein des Menschen von seiner eigenen Göttlichkeit ist selbst gar kein anderes als das Selbstbewußtsein Gottes; und dieses Bewußtsein, in einem einzelnen Menschen zur Anschauung gebracht, ergibt die offenbare Religion. Ihr Inhalt ist die Menschwerdung des göttlichen Wesens, das hier als Geist gewußt wird, oder sie ist sein Bewußtsein über sich, Geist zu sein. Sie ist insofern die absolute Religion, als in ihr das göttliche Wesen geoffenbart ist; und dieses sein Offenbarsein besteht darin, daß gewußt wird, was das Wesen ist. Es wird aber gewußt, indem es als Geist gewußt wird, als Wesen, das wesentlich Selbstbewußtsein ist. „Hier ist also in der Tat das Bewußtsein oder die Weise, wie das Wesen für es selbst ist, seine Gestalt seinem Selbstbewußtsein gleich; diese Gestalt ist selbst ein Selbstbewußtsein; sie ist damit zugleich seiender Gegenstand; und dieses Sein hat ebenso unmittelbar die Bedeutung des reinen Denkens als des absoluten Wesens. Das absolute Wesen, welches als ein wirkliches Selbstbewußtsein da ist, scheint von seiner ewigen Einfachheit herabgestiegen zu sein, aber in der Tat hat es damit erst sein höchstes Wesen erreicht. Das Niedrigste ist also zugleich das Höchste, das ganz an die Oberfläche herausgetretene Offenbare ist eben darin das Tiefste. Daß das höchste Wesen als ein seiendes Selbstbewußtsein gesehen, gehört usf. wird, dies ist also in der Tat die Vollendung seines Begriffs, und durch diese Vollendung ist das Wesen so unmittelbar da, als es Wesen ist" *). „Die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten sich allein auf diese Offenbarung hin, anzuschauen, was das absolute Wesen ist, und sich selbst in ihm zu finden; diese Freude wird dem Selbstbewußtsein und ergreift die ganze Welt, im absoluten Wesen sich zu schauen; denn es ist Geist, es ist die einfache Bewegung jener reinen Momente, die dies selbst ausdrückt, daß das Wesen dadurch erst, daß es als unmittelbares Selbstbewußtsein angeschaut wird, als Geist gewußt wird" **).

Trotzdem ist auch diese Stufe der geistigen Entwickelung noch unvollkommen. Denn der Geist, obschon in der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins, hat hier noch die Form eines sinnlichen Anderen. Das Bewußtsein weiß den Geist noch nicht als den seinigen; der Geist

*) Hegel, Werke II, 551. **) Ebd. 552.

ist noch nicht, wie er einzelnes Selbst ist, ebensowohl als allgemeines da. Die Gestalt hat noch nicht die Form des Begriffes. Das Bewußtsein der Einheit von Gott und Mensch ist nur erst in die Sphäre des Vorstellens erhoben, der synthetischen Verbindung der sinnlichen Unmittelbarkeit und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens. Damit aber ist das geistige Wesen noch mit einer unversöhnten Entzweiung des Diesseits und des Jenseits behaftet. Das Immerseiende und Ewige wird vom Vorstellen in eine Zeitfolge von Personen und Begebenheiten, d. h. in eine Geschichte, umgedeutet; Gott und Mensch werden auf zwei verschiedene Sphären verteilt, die zur Versöhnung eines „Mittlers" bedürfen; der Glaube an sog. Geschehnisse der Vergangenheit wird zur Hauptsache in der Religion; die Erlösung ist nicht Selbsterlösung, sondern Erlösung durch einen Anderen und wird als das Ergebnis einer fremden Genugtuung angesehen; sinnliche Bilder drängen sich an die Stelle der Begriffe ein und bringen die ganze religiöse Vorstellungswelt in Verwirrung, kurz, die Vorstellung erweist sich als ebenso unfähig, das Wesen in seiner Wahrheit zu ergreifen, wie wir dieses auf der Stufe der Naturreligion sowie der Kunstreligion von der sinnlichen Wahrnehmung bzw. der Anschauung gesehen haben. „Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewußtsein als solches noch nicht überwunden; oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtsein ist nicht der Gegenstand seines Bewußtseins; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit" *). Hiernach kann es sich also nur noch darum handeln, die Form dem Inhalt gleich zu machen, die Vorstellung durch den Begriff zu ersetzen, das Bewußtsein der geistigen Substanz mit ihrem Selbstbewußtsein auszugleichen und damit den höchstmöglichen Gipfel der geistigen Entwickelung zu erklimmen.

Wir sahen schon, daß es die Wissenschaft ist, in welcher sich dieser Schritt vollzieht. „Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbst gibt und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert, als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistesgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen" **). Damit erweist sich also die Wissen-

*) Hegel, Werke II, 574. **) Ebd. 582.

schaft als das Höhere der Religion. Was in der Religion Inhalt der Vorstellung eines Anderen war, das wird hier zum eigensten Tun des Selbst: nicht mehr das Individuum denkt den Begriff, sondern der Begriff denkt als solcher unmittelbar sich selbst und erweist sich damit als das Wesen und die Substanz des gesamten Daseins. Religion und Philosophie haben also zwar denselben absoluten Inhalt, nämlich den Geist oder das sich als solches offenbarende geistige Selbst; aber jene hat diesen Inhalt in der unvollkommenen Form der Vorstellung, diese hingegen in der ihm allein adäquaten Form des Begriffs. Der Zeit nach ist die Religion früher da als die Wissenschaft; der Substanz nach aber ist die Wissenschaft oder das absolute Wissen das zugrunde liegende und treibende Prinzip auch der Religion; sie ist daher auch viel umfassender als diese. „Der Inhalt der Religion spricht früher in der Zeit, als die Wissenschaft aus, was der Geist ist, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst" *). „Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist, oder, wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges, oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist eben dies, daß der Inhalt — und er ist der Geist — an sich, Substanz und also Gegenstand des Bewußtseins ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dies sich in sich reflektierende Wesen ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, die Verwandlung jenes Ansich in das Fürsich, der Substanz in das Subjekt, des Gegenstandes des Bewußtseins in den Gegenstand des Selbstbewußtseins, d. h. in einen ebensosehr aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht" **).

Es besteht heute wohl nur Eine Meinung darüber, daß mit dieser Bestimmung des Verhältnisses der Religion zur Wissenschaft weder die von Hegel angestrebte Versöhnung der beiden wirklich erreicht, noch die Religion zu ihrem Rechte gegenüber der Wissenschaft gelangt ist. Denn das ist doch offenbar keine Versöhnung zweier entgegengesetzter

*) Hegel, Werke 585. **) Ebd. 584 f.

Momente, welche das eine derselben zur unvollkommenen Vorstufe des anderen herabsetzt und es dadurch für immer dazu verurteilt, im Zustande der Unentwickeltheit, wenn freilich auch nur in formaler Hinsicht, zu verbleiben. Das ist doch offenbar auch nicht der Maßstab, nach welchem sich der Wert der Religion bestimmt, daß sie eine Stufe in der Entwickelung der allgemeinen Erkenntnis darstellt. Mit dieser rein intellektualistischen Wertbemessung wird die eigentliche und wahre Bedeutung der Religion für das geistige Leben ebensosehr verkannt, wie sie mit der Einschränkung auf das Gebiet der bloßen Vorstellung von aller Entwickelung und allem Fortschritt ausgeschlossen wird. Als ob nicht die Religion ganz andere Aufgaben zu erfüllen hätte, als bloß das Wissen zu befriedigen, und das Erkenntniselement in ihr nicht lediglich die mittelbare Bedeutung hätte, entsprechende Gefühle und Handlungen auszulösen! Und als ob nicht diese letzteren weit besser und sicherer durch adäquate als durch inadäquate Vorstellungen, die das fortgeschrittene Bewußtsein als solche durchschaut, vermittelt werden könnten! Nach der Konsequenz von Hegels Ansicht wäre die Religion in dem Augenblicke überflüssig und hinfällig geworden, wo der Mensch die Unzulänglichkeit der Vorstellungsform durchschaut und sich zur Stufe des reinen begrifflichen Wissens oder zur Philosophie erhoben hätte. In Wahrheit hört die Religion damit nicht auf, Religion zu sein, daß sie ihre Vorstellungswelt zur Klarheit und Widerspruchslosigkeit einer philosophischen Weltanschauung läutert: im Gegenteil, versteht es sich von selbst, daß sie hiermit erst sich wahrhaft vollendet, indem sie die Wissenschaft, soweit sie mit ihr irgendwelche Berührungspunkte hat, in sich selbst hereinnimmt.

Daß die Religion philosophisch und die Wissenschaft religiös, d. h. fähig wird, religiöse Funktionen in einem Menschen auszulösen, das ist das ideale Ziel ihrer beiderseitigen Entwickelung, wie dieses ursprünglich auch Hegel vorschwebte. Es ist nur das Phantom des absoluten Wissens und der rationalistische Kultus der Vernunft, der Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ aus seiner bis dahin verfolgten Bahn hinausgeworfen, ihm den Blick für das Wesen der Religion getrübt und ihn veranlaßt hat, die Religion hinter die Wissenschaft zurückzustellen, weil ihre vorstellungsmäßige Form der begrifflichen Natur des absoluten Wissens nicht gemäß ist. Hegel übersah dabei offenbar, daß die Vorstellungsform nur der wirklichen erfahrungsmäßig ge-

gebenen Religion, aber nicht deren Wesen zugehört. Entsprechend dem Prinzip seiner neuen Weltanschauung, daß das Wirkliche als solches auch vernünftig sein müsse, übertrug er nur einfach die Beschaffenheit der „schlechten", gewöhnlichen Wirklichkeit auf die höhere Wirklichkeit der Vernunft und behauptete, daß die Vernunft als Religion sich in der Gestalt der Vorstellung verwirklichen müsse, weil die wirkliche Religion diese Form besitzt. Damit hörten aber auch die Widersprüche der christlichen Vorstellungswelt in seinen Augen auf, ein Einwand gegen diese Religion zu sein; das Christentum verklärte sich ihm zur „absoluten Religion", nicht nur, weil es in der Wirklichkeit tatsächlich die höchste Stelle unter allen Religionen einnimmt, sondern auch wegen deren innerlicher Verwandtschaft mit seiner Philosophie, die im Grunde doch nur darauf beruhte, daß der Philosoph seine eigene Weltanschauung aus der Beschäftigung mit der christlichen Religion und dem Durchdenken ihrer Hauptprinzipien gewonnen hatte. —

Inzwischen hörte Hegel nicht auf, seine Gedanken weiter auszubauen und seine Weltanschauung in ihren verschiedenen Teilen näher durchzubilden. Nachdem er nach der kurzen Zeit seiner Redaktion in Bamberg im Jahre 1807 schon im folgenden Jahre zum Rektor des Ägidiengymnasiums nach Nürnberg berufen war, beschäftigte ihn vor allem die Gliederung des Systems. Der Unterricht in der philosophischen Propädeutik, den er auf dem Gymnasium zu geben hatte, nötigte ihn dazu, den Grundgedanken seiner Philosophie in dessen verschiedene Teile zu entfalten. Dabei gewann das System jene enzyklopädische Gestaltung, die einer seiner größten Vorzüge werden und seinen späteren gewaltigen Einfluß auf die Zeitgenossen vor allem begründen sollte. Die einzelnen Gegenstäde, die in der „Phänomenologie des Geistes" noch in unmittelbarer Beziehung auf das Bewußtsein behandelt waren, lösten sich aus diesem Zusammenhange los und gewannen eine selbständige Bedeutung als objektive Stufen der Entwickelung des absoluten Wissens. Die Phänomenologie selbst erhielt in diesem Zusammenhange ihre Stelle innerhalb der Geistesphilosophie, die neben der Logik und Naturphilosophie den dritten Hauptteil des Systems ausmachte. Ihr voran ging die Anthropologie, welche den Geist in seinem natürlichen Dasein, d. h. in seiner unmittelbaren Verbindung mit dem Körper behandelte, und beiden folgte die Psychologie mit ihrer Darstellung des

Geistes, wie er sich nach seinen Tätigkeiten in sich selbst bestimmt und die Natur als seinen Bewußtseinsinhalt in sich hereinarbeitet. Hieran schloß sich alsdann die Entwickelung des Geistes durch die Stufen des Rechts, der Moralität und des Staates. Aber der Staat bildete jetzt nicht mehr, wie in der ursprünglichen Fassung des Systems, in seiner Verschmelzung mit der Religion den Abschluß des Ganzen, sondern auf die Staatslehre folgten die Stufen der Kunst, der Religion und der Philosophie oder des absoluten Geistes im Unterschiede vom subjektiven Geist der Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie und zum objektiven Geist der Staatslehre, die beide unter den Begriff des endlichen Geistes zusammengefaßt wurden; und zwar hat die Kunst den absoluten Geist in der Form der Anschauung, die Religion denselben in der Form der Vorstellung, die Philosophie den absoluten Geist in der ihm allein adäquaten Form des Begriffs zum Gegenstande. Das religiöse Interesse wurde mehr und mehr vom wissenschaftlichen Interesse überwältigt. Der Religionsstifter trat seine Rolle an den Denker und Lehrer ab. Das Ideal des absoluten Wissens schien dicht vor seiner Verwirklichung zu stehen.

Und endlich erschien in den Jahren von 1812 bis 1816 dasjenige Werk, das diesen rein wissenschaftlichen Charakter des Systems ein für allemal begründete und bestimmend für die ganze weitere Entwickelung von Hegels Gedanken wurde: die dreibändige Wissenschaft der Logik. Sie war das Kühnste, was jemals von einem Philosophen zur Bereicherung des menschlichen Wissens unternommen worden. Wenn die Natur- und Geistesphilosophie an der gegebenen Wirklichkeit oder der Erfahrung noch einen Maßstab besessen hatten, um die Richtigkeit der dialektischen Entwickelung des Begriffs an ihnen nachzuprüfen, so machte die Hegelsche Logik sich anheischig, diese Entwickelung unabhängig von irgendwelcher erfahrungsmäßigen Wirklichkeit zu schildern. Sie handelte nämlich nicht, wie jene, von der Wirklichkeit der Vernunft, sondern von der Vernunft der Wirklichkeit, d. h. vom Leben des Begriffs als solchen, des Geistes in seinem rein idealen Insichsein, wie er vor und abgesehen von aller Weltwirklichkeit nur erst die gedankliche Möglichkeit des Universums in sich entfaltet. Hier ist der Geist noch rein abstrakt, und die Bestimmungen, die er in dieser Sphäre durchläuft, sind

die noch ganz abstrakten Bestimmungen des Denkens überhaupt, die allgemeinen Denkgesetze oder Kategorien. Hegel bezeichnete diese Sphäre als diejenige der logischen Idee. Ihren Inhalt bilden die „reinen Wesenheiten", die den Gegenstand des reinen Wissens darstellen, den sein eigenes Wesen denkenden Geist. Indem aber hier die Denkbestimmungen ihren subjektiven Charakter abgestreift haben und als Formen und Bestimmungen eines objektiven Denkens anerkannt sind, so fiel die Logik für Hegel zugleich mit der Metaphysik in eins zusammen. Diese spekulative Logik Hegels entwickelte somit das gesamte „System der reinen Vernunft", d. h. der Vernunft vor und abgesehen von ihrer empirischen Erscheinungsweise, das „Reich des reinen Gedankens", von welchem Hegel sagte, daß es die Wahrheit sei, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. „Man kann sich deshalb auch so ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist" *).

Indessen ist dieses „vor" nicht zeitlich zu nehmen; auch hat die logische Idee keine selbständige Realität außerhalb der natürlichen und geistigen Wirklichkeit. Auch die logische Idee nämlich ist schon selbst eine Gestalt des Geistes; aber sie ist dies nicht für den Geist selbst, sondern nur für uns, d. h. sie existiert als solche nur in unserem Bewußtsein. Nur das menschliche Bewußtsein entfaltet die logische Idee in die Vielheit ihrer einzelnen Momente und vollzieht damit eine Gedankenbewegung, deren einzelne Momente die logischen Bestimmungen in ihrer inneren Verkettung bilden. Die Objektivität dieses Prozesses aber besteht darin, daß das subjektive Denken die Momente genau in der Weise zeitlich auseinander entfaltet, wie sie in ihrem ewigen Dasein untereinander zusammenhängen.

Die logische Idee stellt als solche mithin nur die bloße Möglichkeit der Natur und des Geistes dar. Sie enthält in ihrem idealen Ansichsein alle wesentlichen Bestimmungen dieser beiden in sich, d. h. sie nimmt sie in ideeller Form vorweg und spiegelt, als Vernunft der Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Vernunft in der idealen Sphäre wieder. Nun gliedert sich die Wirklichkeit der Vernunft in diejenige der Natur, des endlichen sowie des absoluten Geistes. Demnach unterschied Hegel in der logischen Idee die Idee der Natur oder die

*) Werke III, 35 f.

Sphäre des Seins, die Idee des endlichen Geistes oder die Sphäre des Wesens, die Idee des absoluten Geistes oder die Sphäre des Begriffes. Das Sein in der logischen Idee ist das Ansich oder die Möglichkeit der Natur, d. h. es umschließt alle diejenigen Denkbestimmungen, welche der Natur als einer schlechthin unmittelbaren, ungeistigen, objektiven Wirklichkeit zukommen. Das ihm entgegengesetzte Wesen ist die Möglichkeit des endlichen Geistes, des Inneren im Gegensatze zu einem Äußeren, das Vermittelte im Gegensatze zum Unmittelbaren, des Grundes in der Beziehung auf das durch ihn Begründete usw. Der Begriff endlich ist die ideale Möglichkeit des absoluten Geistes oder der Einheit aller Gegensätze, sofern er das Prinzip des Daseins, das Lebendige schlechthin, das Subjekt der gesamten Denkbewegung und damit dasjenige Moment der logischen Idee ist, das innerhalb der verwirklichten Vernunft das Bewußtsein von der Einheit der entgegengesetzten Bestimmungen alles Wirklichen begründet. Man sieht: der Geist in der Form der logischen Idee ist nicht schon selbst ein bewußter Geist, sondern eben nur die ideale Möglichkeit eines solchen. Damit er zum Bewußtsein gelangt, dazu muß der Geist aus der Sphäre seines Ansichseins heraustreten, muß die logische Idee zur Natur und weiterhin zum Geiste im konkreten Sinne des Wortes werden, d. h. die Vernunft der Wirklichkeit muß in die Wirklichkeit der Vernunft umschlagen, um als vernünftige Wirklichkeit und verwirklichte Vernunft die Entwickelung zu ihrem Ziel zu führen.

Hiermit hatte sich Hegel in seiner Logik das Instrument geschaffen, vermittelst dessen er nun imstande zu sein glaubte, den logischen Gehalt der Wirklichkeit a priori aus seiner sinnlichen und erfahrungsmäßigen Verhüllung herauszustellen. Denn die Wirklichkeit ist ja als solche eben gar nichts Anderes, als die verwirklichte Logik; folglich müssen sich auch die Bestimmungen der letzteren in jener unmittelbar aufzeigen lassen. Es sind wesentlich dieselben Stufen, welche der Geist in der Wirklichkeit durchläuft, nur daß sie hier nicht als logische Formen oder Kategorien, sondern als reale Gestalten von natürlicher oder geistiger Beschaffenheit hervortreten. So bildet also die Logik gleichsam die Seele und den Kern des Hegelschen Systems, sowie ihre Gestalten die Seele und den Kern des Weltalls ausmachen. Es ist das begriffliche Triebwerk der Logik, das auch den Prozeß des realen Seins in Bewe-

gung setzt und unterhält; und die Bestimmungen jener Grundwissenschaft ziehen sich, wie die Nerven im Organismus, durch das ganze Hegelsche System hindurch und kehren auf den verschiedenen Stufen der geistigen Entwickelung nur in verschiedenartiger Verkleidung wieder. —

Von hier aus übersehen wir nunmehr auch das gesamte Hegelsche Sytem, wie es sich von nun an im Bewußtsein seines Urhebers darstellt, um eine wesentliche Änderung nicht mehr zu erleiden. Wie dieses ganze System auf der Dialektik der beiden Begriffe Vernunft der Wirklichkeit und Wirklichkeit der Vernunft beruht, die in dem höheren Begriffe des Bewußtseins oder der Erkenntnis ihrer wesentlichen Identität vereinigt werden, so zerfällt die Hegelsche Philosophie in die drei Hauptteile der Logik, der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes. Die logische Idee, als der einheitliche Inbegriff aller Denkbestimmungen, in welche sich der Begriff innerhalb der Wirklichkeit entfaltet, ist zwar schon die „Einheit des Begriffes und seiner Realität", d. h. der herausgesetzten, explizierten, „objektivierten" und in diesem Sinne „realisierten" Momente des Begriffs; aber sie ist dies nur erst in der Form des Denkens, in der Sphäre der bloßen Idealität. Das Denken hat sich zwar zur Totalität seiner inneren Bestimmungen vollendet, aber diese ist nur erst noch eine bloß abstrakte, begriffliche oder ideale Totalität. Es ist der Begriff der Einheit des Begriffs und seiner Realität, aber nur erst der Begriff, noch nicht dessen Realität. Indem nun dieser Begriff sich infolgedessen als dasjenige setzt, was er an sich ist, indem die Idee sich realisiert, wird sie zum Andern ihrer selbst, die ideale wird zur realen Totalität des Denkens, das bloß Gedachte zur Wirklichkeit; und dieses Anderssein des absoluten Geistes, wo das Denken im Sein gleichsam auf- und untergegangen ist, dies ist nach Hegel die Natur.

Die Natur ist die Realisation der Einheit des Begriffs und seiner Realität, die Realität der Idee, das zur äußeren raumzeitlichen Wirklichkeit auseinandergezogene Denken. Wie die Idee die Identität des Denkens und des Seins, aber in der Form des Denkens, so ist auch die Natur diese selbe Identität, aber in der Form des Seins. Auch die Natur ist mithin an sich, ihrem Wesen nach Geist; aber der Geist in der Gestalt der Natur ist seinem Wesen nicht gemäß, ist das Andere seiner selbst, sich selber fremd geworden: seinem Wesen nach reines Insich-

sein, ist der Geist in der Natur außer sich gegangen; seinem Wesen nach Bewegung des Begriffs, ist er in der Natur ein gegenständliches Leben begriffsloser und unvernünftiger Naturgestalten. Zwar schaut er nur sich in allen verschiedenen Naturgestalten an, sowie das Denken in den Unterschieden der logischen Idee es immer nur mit seinen eigenen Bestimmungen zu tun hat; allein er weiß nicht, daß es seine Unterschiede sind. Wie in der logischen Gestalt des Geistes, so ist auch in der natürlichen Wirklichkeit die Anschauung der Idealität gleichfalls nur für uns, nicht für die Natur und den in ihr sich offenbarenden Geist; und darum kann der Geist auch in dieser ihm selbst widersprechenden Form seines Daseins nicht verbleiben.

Die unmittelbare Einheit des Geistes und der Natur muß also aufgehoben werden, der Geist sich selbst im Unterschiede von der Natur erfassen und damit für sich werden, d. h. der Geist muß durch die Vermittlung der Natur zum Bewußtsein seiner selbst gelangen. Als dieser Prozeß, aus seinem Anderssein in der Natur sich zu sich selbst, aus dem Außersichsein zum Insichsein sich selbst zurückzufinden, ist der Geist erst eigentlich wahrhaft Geist. Wie nämlich die Liebe sich in dem Anderen wiederfindet, so erkennt sich auch der Geist in seiner Gegenständlichkeit des natürlichen Daseins wieder, erkennt er das Leben der Natur als sein eigenes und setzt es damit zu einem Momente seiner selbst, zu einer Bestimmung seiner eigenen idealen Wesenheit herunter. Der Geist, der in der Logik als reines, noch durch keine empirischen Bestimmungen getrübtes Denken, in der Natur sich als Leben darstellt, erscheint mithin in der Geistesphilosophie als Denken des Denkens, d. h. als Bewußtsein, als eigentlicher Geist. Während die Natur zwar auch schon die konkrete Einheit des Denkens und Seins, aber nur erst an sich, als gegenständliche, noch nicht vom Geiste selbst erkannte war, wird diese Einheit im Bewußtsein für sich: die unmittelbare Einheit von Natur und Geist, worin der Geist die Gestalt der Natur angenommen hat, wird zur mittelbaren, indem der Geist die Natur als von ihm selbst gesetzte, mit sich identische erkennt; und damit schließt sich der Endpunkt des Kreises, welchen der Geist durchläuft mit seinem Anfangspunkt zusammen, und der Prozeß ist an seinem Ziele angekommen. —

Als Hegel von der Höhe dieses Standpunktes aus sich wieder seinem alten Gegenstande, der Religion, zuwandte und die Religion in die ihr

zugewiesene Stelle seines Systems eingliederte, da mochte er wohl in dem stolzen Bewußtsein schwelgen, mit dieser Unterwerfung der religiösen Idee unter das Szepter des Logos sein einstiges ideales Ziel erreicht: Glauben und Wissen, Religion und Philosophie versöhnt und dasjenige wirklich vollbracht zu haben, wonach das ganze Mittelalter und die vorangegangene Zeit vergeblich gerungen hatten. Wie er in seiner Philosophie überhaupt die Sehnsucht der bisherigen Geschlechter glaubte erfüllt und eine apodiktische Erkenntnis der gesamten Wirklichkeit geliefert zu haben, so mochte er sich wohl rühmen, in seiner Religionsphilosophie den Wahrheitsgehalt des religiösen Bewußtseins ein für allemal festgestellt und auf rein vernünftigem Wege in einer Weise begründet zu haben, welche der Begründung dieses Inhalts durch die außervernünftige und übervernünftige Offenbarung durchaus nicht nachstand. Und daß es hierzu nicht, wie er früher gemeint hatte, eines Hinausgehens über den Standpunkt des Christentums bedurfte, sondern daß er in seiner Philosophie das Mittel besaß, um das Christentum selbst als die absolute Religion zu erweisen und den wahren und wesentlichen Gehalt dieser Religion auf die Stufe des Begriffes zu erheben, das mochte ihn in dem Glauben an die Vortrefflichkeit des von ihm eingenommenen Standpunktes noch mehr bestärken: wiederholte sich damit doch auch nur an ihm die alte Erfahrung, daß, wer einmal durch die Theologie hindurchgegangen ist, die Spuren der theologischen Denkweise nie gänzlich wieder los wird. Hegel merkte nicht, daß er mit seiner einseitigen Rationalisierung der religiösen Funktionen und seiner intellektualistischen Umdeutung des religiösen Prozesses in einen bloßen Denkprozeß den Fehler der Aufklärungstheologie, nur in viel schlimmerem Maße, wiederholte, den er dieser früher mit Recht zum Vorwurf gemacht, und worüber er selbst gerade bemüht gewesen war, hinwegzukommen. Er wähnte, sein einstiges Ideal einer Vernunftreligion, die zugleich eine Volksreligion sein sollte, im Christentum verwirklicht zu sehen, und beachtete nicht, daß er hierzu das Christentum umzudeuten und in eine äußerliche Übereinstimmung mit den Grundprinzipien seiner Philosophie zu bringen genötigt war, wie es weder mit den historischen Tatsachen und dem faktischen Begriffe des Christentums, noch auch mit dem Wesen der Religion überhaupt vereinbar war. Hegel idealisierte das Christentum, indem er von den geschichtlichen Bedingungen dieser Religion abstra-

hierte und deren dualistischer theistischer Metaphysik die Grundbegriffe seines eigenen panlogistischen Monismus unterschob; und er zog zugleich die Idee der Religion in die Sphäre der empirischen Realität herunter, indem er die Behauptung aufstellte, in der geschichtlichen Wirklichkeit des Christentums habe die Religion überhaupt ihre höchstmögliche Ausbildung erlangt und den Gipfel der absoluten Vollkommenheit erstiegen.

Inwieweit hierbei Selbsttäuschung im Spiele war, inwieweit Hegel absichtlich bemüht war, den Gegensatz zwischen der christlichen und seiner eigenen Weltanschauung auszugleichen und christlicher zu scheinen, als er wirklich war, ist mit Sicherheit nicht auszumachen. Die in dieser Hinsicht bereits zu seinen Lebzeiten gegen ihn erhobenen Vorwürfe, die ihre schärfste Zuspitzung dann später durch Haym erhalten haben, verlieren jedenfalls viel von ihrer Schwere, wenn man bedenkt, daß Hegel schon in seiner „Phänomenologie", also zu einer Zeit, wo an irgendwelche damit verbundenen Vorteile noch kaum zu denken war, das Christentum im wesentlichen ganz ebenso aufgefaßt hat, wie zu der Zeit, wo er auf der Höhe seines Ruhmes in Berlin, als „preußischer Staatsphilosoph", ein Interesse daran hatte, sich durch die Christlichkeit seiner Philosophie dem Publikum nicht weniger als der Regierung zu empfehlen. Auf der anderen Seite ist Hegel von der Schuld nicht freizusprechen, sich derartige Vorwürfe selbst zugezogen und nichts getan zu haben, um das darin enthaltene Odium von sich abzuwehren. Schon die offenkundigen Sophismen, die schillernden Unklarheiten und dialektischen Zweideutigkeiten seiner Darstellung des Christentums in der Religionsphilosophie zeigen ein mehr als gefordertes Sichanbequemen an die positive Religion; auch muß das unphilosophische Kokettieren Hegels mit den krudesten Vorstellungen des ungebildeten Bewußtseins, sein auffälliges Sichhinwegsetzen über die gegebene Tatsächlichkeit in der Auffassung der christlichen Religion und seine Verleugnung des geschichtlichen Sinnes, sobald er auf diese zu sprechen kommt, selbst in den Augen derjenigen verdächtig erscheinen, die Hegel auch als Charakter zu hoch schätzen, um ein absichtliches Buhlen mit der Orthodoxie von seiner Seite nicht als einen störenden Zug in dem sonst so reinen Bilde des Philosophen zu empfinden. Vollends aber hat Hegel diesen Verdacht durch die Art verstärkt, wie er in seinen letzten Lebensjahren sich des orthodoxen Glau-

bens angenommen und bei jeder Gelegenheit die Übereinstimmung seiner Philosophie mit dem kirchlichen Christentum betont hat (vgl. z. B. seine Anzeige von Göschels „Aphorismen über absolutes Wissen und Nichtwissen" in den von ihm herausgegebenen „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik"; Werke Bd. XVII, 111 ff.). Hier wird selbst der größte Freund und begeistertste Verehrer Hegels zugeben müssen, daß die Grenzen überschritten sind, innerhalb deren die Philosophie sich mit dem Kirchenglauben einlassen darf; und damit fällt rückwärts wieder ein Licht auf seine Behandlungsart des Christentums in der Religionsphilosophie und bestätigt den Eindruck ihres absichtlich tendenziösen Charakters. Man wandelt eben auch als Philosoph nicht ungestraft auf den Höhen der menschlichen Gesellschaft, zumal wenn in einem der „Wille zur Macht" so entschieden ausgeprägt ist, wie dies trotz allem bei Hegel der Fall war. Es war nur zu natürlich, daß der Philosoph, nachdem er sein ganzes Leben lang sich mit dem Gedanken der Verwirklichung der Idee abgemüht hatte, am Ende in sehr menschlicher Weise seinen Frieden mit der gewöhnlichen erfahrungsmäßigen Wirklichkeit schloß, um der in der Sphäre des Idealen verwirklichten Idee auch zum Siege über jene zu verhelfen. —

Alsbald nach seinem Tode im Jahre 1831 entbrannte unter Hegels Anhängern der Streit über die Christlichkeit seiner Philosophie. Der sog. rechte Flügel seiner Schule (Göschel, Marheineke, Gabler, usw.) suchte in Wort und Schrift die Verträglichkeit, ja, völlige Übereinstimmung seiner Lehre mit der kirchlichen Dogmatik nachzuweisen und räumte mit den zweifelhaften Stellen bei Hegel dadurch auf, daß er dessen ganze Philosophie noch viel entschiedener, als Hegel selbst es getan hatte, auf den Ton des kirchlichen Christentums stimmte. Der linke Flügel (Michelet, Vatke, Strauß, Bruno Bauer) wies demgegenüber auf die Unverträglichkeit einer solchen Auslegung mit den Grundprinzipien des Panlogismus hin, nahm damit den Philosophen Hegel gegen den Theologen in Schutz und lieferte den schlagenden Beweis, daß von einer wirklichen Versöhnung des Glaubens und des Wissens bei Hegel ebensowenig, wie bei irgend einem mittelalterlichen Scholastiker, die Rede sein könne. Die Rechtshegelianer gelangten bei ihren Bemühungen, die Christlichkeit des Philosophen in das rechte Licht zu stellen, mehr und mehr von der panlogistischen Grundanschauung Hegels ab und setzten an die Stelle von dessen metaphysi-

schem Monismus einen in philosophischer wie in theologischer Hinsicht gleich unbefriedigenden Theismus. Die Linkshegelianer behielten zwar die monistische Grundanschauung Hegels bei, verloren jedoch bei ihrer Polemik gegen das Unphilosophische des kirchlichen Dogmas den religiösen Boden überhaupt unter den Füßen und gerieten in ihrer radikalen Grundgesinnung selbst in einen unphilosophischen Atheismus und Naturalismus, der den Übergang zum naturwissenschaftlichen Materialismus des neunzehnten Jahrhunderts bildet (Feuerbach, Strauß). Einen wirklichen Gewinn hatte bei alledem fast nur die Theologie: denn nicht nur hatte Hegel ihr den Blick für eine objektive Würdigung der außerchristlichen Religionen geöffnet, sondern der Streit über die Christlichkeit der Hegelschen Philosophie gab die Veranlassung zu einer genaueren Untersuchung der historischen Quellen des Christentums (Tübinger Schule); und diese führte zu dem Ergebnis, daß das wirkliche Christentum etwas ganz Anderes sei, als was Hegel daraus gemacht hatte, und daß eine philosophische Begründung der christlichen Weltanschauung an der wesentlich historischen Bedingtheit dieser Weltanschauung notwendig scheitern müsse. Nur der spekulative Protestantismus unternahm es, auf Grund der vertieften Einsicht in das historische Zustandekommen des Christentums, noch einmal, die geschichtliche Entwickelung des Dogmas im Sinne Hegels als die Verwirklichung der religiösen Wahrheit und damit das Christentum als die absolute Religion zu erweisen (Biedermann). Indessen bewies doch auch er am Ende nur, daß es wesentlich ihre Befangenheit in der christlichen Vorstellungsweise ist, was die Hegelsche Religionsphilosophie daran verhindert, die Großartigkeit und den Reichtum der in ihr enthaltenen Gedanken für die religiöse Entwickelung wahrhaft fruchtbar zu machen.

In der Tat kann Hegels Religionsphilosophie nur dadurch für die Gegenwart eine erneute Bedeutung erlangen, daß man von allen denjenigen Bestandteilen und Auseinandersetzungen dieses Werkes absieht, die lediglich zeitlich, historisch bedingt sind. Dahin gehört aber nicht bloß ihr prinzipieller Panlogismus mit seiner Konsequenz der dialektischen Methode und Verflüchtigung der religiösen Wirklichkeit in eine bloße Gedankenwelt, sondern vor allem auch ihr Grundgedanke, daß im Christentum die absolute Religion verwirklicht und damit in diesem der Maßstab enthalten sei, um den Wert und die Rangord-

nung der übrigen Religionen und religiösen Funktionen abzuschätzen. Wir haben heute durchaus kein Interesse mehr an der alten Frage, inwieweit die Hegelsche Religionsphilosophie einen christlichen Charakter trägt. Wir sind nachgerade dahinter gekommen, daß eine christliche Religionsphilosophie ein Widerspruch in sich selber ist und daß es eine vergeudete Mühe ist, der christlichen Idee, die alle Phasen ihrer möglichen Entwickelung durchlaufen hat, mit philosophischen Reflexionen wieder aufhelfen zu wollen. Aber davon sind wir allerdings überzeugt, daß es mit der Religion in der Weise, wie es ihre heutigen fortgeschrittensten Vertreter wollen, nämlich auf dem Wege der bloß historischen Gelehrsamkeit, nicht mehr weiter geht, daß der moderne „theologische Positivismus" mit seiner Verleugnung alles spekulativen Gedankengehaltes der Tod nicht bloß des Christentums, sondern der Religion überhaupt ist und daß es bei der heutigen Entleerung des religiösen Bewußtseins von allem lebendigen Ideeninhalt nichts Dringenderes gibt, als diesem Bewußtsein neuen Stoff aus der Arbeit unserer großen Denker zuzuführen. Daß aber in dieser Beziehung die Hegelsche Religionsphilosophie an erster Stelle kommt, wird keinem Widerspruch begegnen. Ist sie doch der erste großartige Versuch, das religiöse Bewußtsein des Einzelnen sowie der Menschheit in allen seinen Tiefen und Entwickelungsphasen mit dem Maße des begrifflichen philosophischen Denkens auszuschöpfen, und schon deswegen von bleibender historischer Bedeutung. Es ist aber auch zugleich die eigenste religiöse Denkart unserer Rasse, die sich hier ihren Ausdruck in den Formeln und Begriffen der Hegelschen Philosophie zu geben versucht hat: es ist die Anschauung Eckeharts und der übrigen großen germanischen Mystiker, die bei Hegel zutage tritt; und sie zeigt uns hier wie dort das Ringen des Geistes unserer Rasse mit den fremdrassigen Elementen des Christentums und das notwendige tragische Unterliegen dieses Geistes, sobald er sich auf eine ernsthafte Verbindung mit jenen Elementen einläßt.

Wir stehen auch heute noch genau vor derselben Aufgabe, die Hegel zuerst als eine solche erkannt, und deren Lösung er sich ursprünglich als seine Lebensarbeit vorgesetzt hatte: die Gewinnung einer aus unserem eigenen Geiste heraus geborenen Religion, einer „Volksreligion", die als solche zugleich eine „Vernunftreligion" ist, d. h. nicht, wie das Christentum, sich in einem grund-

sätzlichen unaufhebbaren Gegensatze zu unserer sonstigen Weltanschauung und Kultur befindet, einer Religion, die auch dem Staate nicht indifferent oder gar feindlich gegenübersteht, sondern die Erfüllung unserer politischen und nationalen Pflichten, die Liebe zum Vaterland und das Opfer der eigenen Persönlichkeit zugunsten der kulturellen Werte als religiöses Tun begründet — nur mit dem Unterschiede, daß diese Aufgabe für uns heute eine noch viel dringendere ist, als zu Hegels Zeiten, und ihre Lösung nachgerade als die einzige Möglichkeit erscheint, um unsere Selbständigkeit und Eigenart im Kampf ums Dasein der verschiedenartigen Völker, Nationen und Rassen zu behaupten. Hegel selbst ist an der Lösung dieser Aufgabe durch seine allzu große Nachgiebigkeit gegenüber der kirchlichen Religion gescheitert; aber er hat doch in seinem idealistischen Monismus den Weg gezeigt, um zu einer wahren Lösung der genannten Aufgabe zu gelangen *).

*) Vgl. zur Kritik der Hegelschen Philosophie: E. v. Hartmann, „Geschichte der Metaphysik“ II, 207—246; „Über die dialektische Methode“ (1868); ferner: Leopold Ziegler, „Der abendländische Rationalismus und der Eros“ (E. Diederichs Verlag 1905) und mein Werk: „Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes“. Über die Stellung Hegels zu den vorangegangenen Philosophen (Kant, Fichte und Schelling) vgl. meine Ausgabe von „Schellings Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie“ (1902).

DER RELIGIONSPHILOSOPHIE
ERSTER TEIL

BEGRIFF DER RELIGION

EINLEITUNG



elches ist der Gegenstand, den wir in der Religionsphilosophie vor uns haben und welches unsre Vorstellung von der Religion?

Wir wissen, daß wir uns in der Religion der Zeitlichkeit entrücken und daß sie diejenige Region für unser Bewußtsein ist, in welcher alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens. Wodurch der Mensch Mensch ist, ist der Gedanke überhaupt, der konkrete Gedanke, näher dies, daß er Geist ist; von ihm als Geist gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, auf seinen Willen beziehen, aus. Aber all diese mannigfachen Gebilde und weiteren Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Tätigkeiten, Genüsse, alles, was Wert und Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewußtsein, Gefühl Gottes. Gott ist daher der Anfang von allem und das Ende von allem: wie alles aus diesem Punkte hervorgeht, so geht auch alles in ihn zurück; und ebenso ist er die Mitte, die alles belebt, begeistet und alle jene Gestaltungen in ihrer Existenz, sie erhaltend, beseelt. In der Religion setzt sich der Mensch in Verhältnis zu dieser Mitte, in welche alle seine sonstigen Verhältnisse zusammengehen, und er erhebt sich damit auf die höchste Stufe des Bewußtseins und in die Region, die frei von der Beziehung auf Anderes, das schlechthin Genügende, das Unbedingte, Freie und Endzweck für sich selber ist.

Die Religion, als die Beschäftigung mit diesem letzten Endzweck, ist darum schlechthin frei und ist Zweck für sich, denn in diesen Endzweck laufen alle anderen Zwecke zurück und vor ihm verschwinden sie, bis dahin für sich geltend. Gegen ihn hält kein anderer aus, und allein in ihm finden sie ihre Erledigung. In der Religion, wo sich der Geist mit diesem Zweck beschäftigt, entladet er sich aller Endlichkeit und gewinnt er die letzte Befriedigung und Befreiung. Denn hier verhält sich der Geist nicht mehr zu etwas Anderem und Beschränkten,

sondern zum Unbeschränkten und Unendlichen, und das ist ein unendliches Verhältnis, ein Verhältnis der Freiheit und nicht mehr der Abhängigkeit; da ist sein Bewußtsein absolut freies und selbst wahrhaftes Bewußtsein, weil es Bewußtsein der absoluten Wahrheit ist. Als Empfindung bestimmt, ist dies Verhältnis der Freiheit der Genuß, den wir Seligkeit nennen. Als Tätigkeit, tut es nichts Anderes, als die Ehre Gottes zu manifestieren und seine Herrlichkeit zu offenbaren; und dem Menschen ist es in diesem Verhältnis nicht mehr um sich selbst zu tun, um sein Interesse, seine Eitelkeit, sondern um den absoluten Zweck. Alle Völker wissen, daß das religiöse Bewußtsein das ist, worin sie Wahrheit besitzen, und sie haben die Religion immer als ihre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen. Was uns Zweifel und Angst erweckt, aller Kummer, alle Sorge, alle beschränkten Interessen der Endlichkeit lassen wir zurück auf der Sandbank der Zeitlichkeit; und wie wir auf der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, mit Ruhe alle Beschränkungen der Landschaft und der Welt übersehen, so ist es mit dem geistigen Auge, daß der Mensch, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen Schein betrachtet, der in dieser reinen Region nur im Strahl der geistigen Sonne seine Schattierungen, Unterschiede und Lichter, zur ewigen Ruhe gemildert, abspiegelt. In dieser Region des Geistes strömen die Fluten der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt; und die Dunkelheiten dieses Lebens werden hier zu einem Traumbild gemildert und zum bloßen Umriß für den Lichtglanz des Ewigen verklärt.

Dies Bild des Absoluten kann der religiösen Andacht mehr oder weniger gegenwärtige Lebendigkeit, Gewißheit, Genuß darbieten oder als ein Ersehntes, Gehofftes, Entferntes, Jenseitiges dargestellt werden: immer bleibt es doch Gewißheit und strahlt es als ein Göttliches in die zeitliche Gegenwart und gibt es das Bewußtsein von der Wirksamkeit der Wahrheit auch neben dem Angstvollen, das hier in dieser Region der Zeitlichkeit die Seele noch quält. Der Glaube erkennt es als die Wahrheit, als die Substanz der vorhandenen Existenzen; und dieser Inhalt der Andacht ist das Beseelende der gegenwärtigen Welt, macht sich wirksam in dem Leben des Individuums und regiert es in seinem Wollen und Lassen. Das ist die allgemeine Anschauung, Empfindung, Bewußtsein, oder wie wir es nennen wollen, —

der Religion. Ihre Natur zu betrachten, zu untersuchen und zu erkennen, ist es, was die Absicht dieser Darlegungen ist.

Zunächst müssen wir aber über unsern Zweck das bestimmte Bewußtsein haben, daß es der Philosophie nicht darum zu tun ist, die Religion in einem Subjekt hervorzubringen; sie wird vielmehr als Grundlage in jedem vorausgesetzt. Es soll der Substanz nach nichts Neues in den Menschen gebracht werden. Dies wäre eben so verkehrt, als wenn man in einen Hund dadurch Geist hineinbringen wollte, daß man ihn gedruckte Schriften kauen ließe. Wer seine Brust nicht aus dem Treiben des Endlichen heraus ausgeweitet, nicht in der Sehnsucht, Ahnung oder im Gefühl des Ewigen die Erhebung seiner selbst vollbracht und in den reinen Äther der Seele geschaut hat, der besäße nicht den Stoff, der hier begriffen werden soll.

Es kann der Fall sein, daß die Religion durch die philosophische Erkenntnis im Gemüte erweckt wird, aber es ist nicht notwendig, und es ist nicht die Absicht der Philosophie, zu erbauen, so wenig sie sich dadurch zu bewähren hat, daß sie in diesem oder jenem Subjekte die Religion hervorbringen müsse. Denn die Philosophie hat wohl die Notwendigkeit der Religion an und für sich zu entwickeln und zu begreifen, daß der Geist von den anderen Weisen seines Wollens, Vorstellens und Fühlens zu dieser absoluten Weise fortgehen muß; aber so vollbringt sie das allgemeine Schicksal des Geistes — ein Anderes ist es, das individuelle Subjekt zu dieser Höhe zu erheben. Die Willkür, Verkehrtheit, Schlaffheit der Individuen kann in die Notwendigkeit der allgemeinen geistigen Natur eingreifen, von ihr abweichen und versuchen, sich einen eigentümlichen Standpunkt zu geben und sich auf demselben festzuhalten. Diese Möglichkeit, sich in Trägheit auf dem Standpunkte der Unwahrheit gehen zu lassen oder mit Wissen und Wollen auf demselben zu verweilen, liegt in der Freiheit des Subjekts, während Planeten, Pflanzen, Tiere von der Notwendigkeit ihrer Natur, von ihrer Wahrheit nicht abweichen können und werden, was sie sein sollen. Aber in der menschlichen Freiheit ist Sein und Sollen getrennt; sie trägt die Willkür in sich und sie kann sich von ihrer Notwendigkeit, von ihrem Gesetze absondern und ihrer Bestimmung entgegenarbeiten. Wenn also die Erkenntnis wohl die Notwendigkeit des religiösen Standpunktes einsähe, wenn der Wille an der Wirklichkeit die Nichtigkeit seiner Absonderung erführe, so hindert das alles nicht, daß er nicht

auf seinem Eigensinn beharren und sich von seiner Notwendigkeit und Wahrheit entfernt halten könnte.

Nach gewöhnlicher, seichter Manier hat man es als Argument gegen die Erkenntnis gebraucht, daß man sagt, dieser und jener besitze Erkenntnis von Gott und bleibe doch fern von der Religion, sei nicht fromm geworden. Die Erkenntnis will und soll aber auch nicht dazu führen, sondern soll die Religion, die da i s t , erkennen, nicht aber diesen und jenen, dieses einzelne, empirische Subjekt erst zur Religion bewegen, wenn es nichts von Religion in sich hat oder haben wollte.

Aber in der Tat ist kein Mensch so verdorben, so verloren und so schlecht, und wir können niemanden für so elend achten, daß er überhaupt nichts von der Religion in sich hätte, wäre es auch nur, daß er Furcht vor derselben oder Sehnsucht nach ihr oder Haß gegen sie hätte; denn auch in dem letzteren Falle ist er doch innerlich mit ihr beschäftigt und verwickelt. Als Menschen ist ihm die Religion wesentlich und eine ihm nicht fremde Empfindung. Doch kommt es hauptsächlich auf das Verhältnis der Religion zu seiner übrigen Weltanschauung an, und darauf bezieht sich und wirkt vor allem die philosophische Erkenntnis. In diesem Verhältnis liegt die Quelle der Entzweiung gegen den ursprünglichen, absoluten Drang des Geistes zur Religion und haben sich überhaupt die mannigfachsten Formen des Bewußtseins und die verschiedenartigsten Beziehungen derselben zu dem Interesse der Religion gebildet.

Es fragt sich daher zunächst: 1) wie verhält sich die Philosophie überhaupt zur Religion, 2) wie verhält sich die Religionsphilosophie zur Philosophie, und welches ist 3) das Verhältnis der philosophischen Betrachtung der Religion zur positiven Religion?

A. DAS VERHÄLTNIS DER RELIGIONS-PHILOSOPHIE ZU IHREN VORAUSSETZUNGEN

I

DIE STELLUNG DER RELIGIONSPHILOSOPHIE ZUR PHILOSOPHIE UND ZUR RELIGION

1. Verhältnis der Philosophie zur Religion überhaupt



enn wir sagten, daß die Philosophie die Religion zum Gegenstande ihrer Betrachtung mache, und wenn nun diese Betrachtung die Stellung zu haben scheint, daß sie von ihrem Gegenstande verschieden ist, so scheint es, daß wir noch in jenem Verhältnisse stehen, wo beide Seiten gegeneinander unabhängig sind und getrennt bleiben. Im Verhältnisse dieser Betrachtung würden wir dann aus jener Region der Andacht und des Genusses, welche die Religion ist, heraustreten; und der Gegenstand und die Betrachtung, als die Bewegung des Gedankens, würden so verschieden sein, wie z. B. die Raumfiguren in der Mathematik vom betrachtenden Geiste verschieden sind. Allein sehen wir näher zu, so zeigt es sich, daß der Inhalt, das Bedürfnis und das Interesse der Philosophie mit dem der Religion ein gemeinschaftliches ist.

Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst: Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des Nichtweltlichen, nicht Erkenntnis der äußerlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. Denn diese Natur muß sich offenbaren und entwickeln. Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert und, indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. Als Beschäftigung mit der ewigen Wahrheit, die an und für sich ist, und zwar als Beschäftigung des denkenden Geistes, nicht der Willkür und des besonderen Interesses mit diesem Gegenstande, ist sie dieselbe Tätigkeit, welche die Religion ist; und als philosophierend versenkt sich der Geist mit gleicher Lebendigkeit in diesen Gegenstand und entsagt er ebenso seiner Besonderheit,

indem er sein Objekt durchdringt, wie es das religiöse Bewußtsein tut, das auch nichts Eigenes haben, sondern sich nur in diesen Inhalt versenken will.

So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen. Die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist derselbe Verzicht auf subjektive Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott. Die Philosophie ist also identisch mit der Religion; aber der Unterschied ist, daß sie es auf eigentümliche Weise ist, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nennen pflegt. Ihr Gemeinsames ist, Religion zu sein; das Unterscheidende fällt nur in die Art und Weise der Religion. In dieser Eigentümlichkeit der Beschäftigung mit Gott unterscheiden sich beide. Darin aber liegen die Schwierigkeiten, die so groß scheinen, daß es selbst für Unmöglichkeit gilt, die Philosophie könne eins sein mit der Religion. Daher kommt die Apprehension der Theologie gegen die Philosophie, die feindselige Stellung der Religion und Philosophie. Dieser feindseligen Stellung nach (für was sie die Theologie aufnimmt) scheint die Philosophie auf den Inhalt der Religion verderbend, zerstörend, entheiligend zu wirken und ihre Beschäftigung mit Gott schlechthin verschieden von der Religion zu sein. Das ist dieser alte Gegensatz und Widerspruch, den wir schon bei den Griechen sehen. Bei den Atheniensern, diesem freien, demokratischen Volke, sind Schriften verbrannt, ist Sokrates zum Tode verurteilt. Jetzt gilt aber dieser Gegensatz als Anerkanntes und mehr als die eben behauptete Einheit der Religion und Philosophie.

So alt aber dieser Gegensatz ist, so alt ist auch die Verknüpfung der Philosophie und Religion. Schon den Neupythagoräern und Neuplatonikern, die noch innerhalb der heidnischen Welt standen, sind die Götter des Volkes nicht Götter der Phantasie gewesen, sondern Götter des Gedankens geworden. Sodann hat jene Verknüpfung bei den vorzüglichsten der Kirchenväter stattgefunden, die sich wesentlich begreifend in ihrer Religiosität verhielten, indem sie von der Voraussetzung ausgingen, daß Theologie die Religion mit denkendem, begreifendem Bewußtsein sei. Ihrer philosophischen Bildung verdankt die christliche Kirche die ersten Anfänge von einem Inhalt der christlichen Lehre.

Noch mehr wurde diese Vereinigung der Religion und Philosophie im Mittelalter durchgeführt. Man glaubte so wenig, das begreifende

Erkennen sei dem Glauben nachteilig, daß man es für wesentlich hielt zur Fortbildung des Glaubens selbst. Diese großen Männer, Anselmus, Abälard haben die Bestimmungen des Glaubens von der Philosophie weiter ausgebildet.

Das Erkennen, wie es sich der Religion gegenüber seine Welt erbaute, hatte sich nur den endlichen Inhalt zu eigen gemacht; wie es sich aber zur wahrhaften Philosophie fortgebildet hat, so hat es mit der Religion denselben Inhalt.

Suchen wir nun aber den Unterschied der Religion und Philosophie, wie er sich in dieser Einheit des Inhalts hervortut, vorläufig auf, so ist es folgender.

a) Spekulative Philosophie ist das Bewußtsein der Idee, so daß alles als Idee aufgefaßt wird. Die Idee aber ist das Wahre im Gedanken, nicht in der bloßen Anschauung oder Vorstellung. Das Wahre im Gedanken ist näher dieses, daß es konkret sei, in sich entzweit gesetzt, und zwar so, daß die zwei Seiten des Entzweiten entgegengesetzte Denkbestimmungen sind, als deren Einheit die Idee gefaßt werden muß. Spekulativ denken heißt: ein Wirkliches auflösen und dieses sich so entgegensetzen, daß die Unterschiede nach Denkbestimmungen entgegengesetzt sind und der Gegenstand als Einheit beider gefaßt wird. Unsre Anschauung hat das Ganze des Gegenstandes vor sich; unsere Reflexion unterscheidet, faßt verschiedene Seiten auf, erkennt eine Mannigfaltigkeit in ihnen und entzweit sie. Bei diesen Unterschieden hält die Reflexion die Einheit derselben nicht fest, vergißt einmal das Ganze, das andere Mal die Unterschiede; und wenn sie beides vor sich hat, so trennt sie doch von dem Gegenstande die Eigenschaften und stellt beides so, daß das, worin beide eins sind, ein Drittes wird, das von dem Gegenstande und den Eigenschaften verschieden ist. Bei mechanischen Gegenständen, die in die Äußerlichkeit fallen, kann dieses Verhältnis stattfinden: der Gegenstand ist hier nur das tote Substrat für die Unterschiede, und die Qualität, daß er eins ist, ist die Sammlung äußerlicher Aggregate. In dem wahrhaften Objekte aber, das nicht bloß ein Aggregat, eine äußerlich zusammengefügte Vielheit ist, ist der Gegenstand eins mit den unterschiedenen Bestimmungen, und erst die Spekulation ist es, die in dem Gegensatze selbst als solchem die Einheit auffaßt. Das ist überhaupt das Geschäft der Spekulation, daß sie alle Gegenstände des reinen Gedankens, der Natur und des

Geistes in Form des Gedankens und so als Einheit des Unterschiedes auffaßt.

b) Die Religion ist nun selbst der Standpunkt des Bewußtseins des Wahren, das an und für sich ist; sie ist somit die Stufe des Geistes, auf welcher dem Bewußtsein der spekulative Inhalt überhaupt Gegenstand ist. Die Religion ist nicht Bewußtsein von diesem oder jenem Wahren in einzelnen Gegenständen, sondern von dem absolut Wahren, von ihm als dem Allgemeinen, dem Allumfassenden, außer welchem nichts mehr liegt. Der Inhalt ihres Bewußtseins ist ferner das Allgemeinwahre, das an und für sich ist, sich selbst bestimmt und nicht von außen bestimmt wird. Während das Endliche eines Anderen zu seiner Bestimmtheit bedarf, hat das Wahre seine Bestimmtheit, die Grenze, sein Ende, in sich selbst, wird nicht durch ein Anderes begrenzt; sondern das Andere fällt in es selbst. Dies Spekulative ist es, das in der Religion zum Bewußtsein kommt. In jeder andern Sphäre ist wohl Wahrheit enthalten, aber nicht die höchste absolute Wahrheit, denn diese ist nur in der vollkommenen Allgemeinheit der Bestimmung und in dem an und für sich Bestimmtsein, welches nicht einfache Bestimmtheit ist, die gegen ein Anderes ist, sondern das Andere, den Unterschied in ihm selbst enthält.

c) Die Religion ist nun dieses Spekulative gleichsam als Zustand des Bewußtseins, dessen Seiten nicht einfache Denkbestimmungen, sondern konkret erfüllte sind. Diese Momente können keine anderen sein, als das Moment des Denkens, tätige Allgemeinheit, Wirksamkeit des Denkens und die Wirklichkeit als unmittelbares, besonderes Selbstbewußtsein [1]).

Während sich nun in der Philosophie die Härte dieser beiden Seiten durch die Versöhnung im Gedanken verliert, — weil beide Seiten Gedanken, nicht die eine reines allgemeines Denken und die andere empirischer, einzelner Charakter sind, — kommt die Religion zum Genuß der Einheit nur dadurch, daß sie diese beiden harten Extreme aus der Entzweiung heraushebt, bearbeitet und zusammenschließt. Dadurch aber, daß die Religion ihren Extremen die Form der Entzweiung abstreift, den Gegensatz im Elemente der Allgemeinheit flüssig macht und zur Versöhnung bringt, dadurch bleibt sie immer dem Gedanken, auch der Form und der Bewegung nach, verwandt und ist ihr die Philosophie als das schlechthin tätige und den Gegensatz vereinigende Denken unmittelbar nahe gerückt.

2. Verhältnis der Religionsphilosophie zum System der Philosophie

a) In der Philosophie wird das Höchste das Absolute genannt, die Idee. Es ist überflüssig, hier weiter zurückzugehen und anzuführen, daß dies Höchste in der Wolffischen Philosophie *ens*, Ding, genannt wurde; denn das kündigt sich sogleich als eine solche Abstraktion an, welche unsrer Vorstellung von Gott zu wenig entspräche. Das Absolute in der neueren Philosophie ist nicht so voller Abstraktion, aber darum noch nicht gleichbedeutend mit dem, was wir Gott nennen. Die Verschiedenheit selbst bemerklich zu machen, müssen wir zunächst betrachten, was Bedeuten selbst bedeutet. Wenn wir fragen: was bedeutet dies oder jenes? so wird nach zweierlei gefragt, und zwar nach dem Entgegengesetzten. Erstlich nennen wir das, was wir meinen, den Sinn, den Zweck, allgemeinen Gedanken jenes Ausdrucks, Kunstwerks etc.; nach dem Innern fragen wir; dies ist es, was wir zur Vorstellung bringen wollen: es ist der Gedanke. Wenn wir so fragen: was ist Gott? was bedeutet der Ausdruck Gott? so wollen wir den Gedanken; die Vorstellung haben wir wohl. Sonach hat es die Bedeutung, daß der Begriff angegeben werden soll; und so ist der Begriff die Bedeutung. Es ist das Absolute, die im Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logische Wissen desselben, was wir haben wollen. Dies ist die eine Bedeutung der Bedeutung; und insofern ist das, was wir das Absolute nennen, gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott.

b) Aber wir fragen noch in einem zweiten Sinne, der das Entgegengesetzte verlangt. Wenn wir von reinen Gedankenbestimmungen anfangen und nicht von der Vorstellung, so kann es sein, daß der Geist sich darin nicht befriedigt findet, nicht darin zu Hause ist und fragt, was diese reine Gedankenbestimmung zu bedeuten habe. So findet sich z. B. die Bestimmung von Einheit des Subjektiven und Objektiven, von Einheit des Realen und Ideellen. Man kann jedes für sich verstehen, wissen, was Einheit, Objektives, Subjektives etc. ist, und doch kann man sehr wohl sagen, man verstehe diese Bestimmung nicht. Wenn wir in einem solchen Falle fragen, so ist Bedeutung das Entgegengesetzte von vorher. Nämlich hier wird eine Vorstellung der Gedankenbestimmung gefordert, ein Beispiel des Inhalts, der vorher nur im Gedanken gegeben wurde. Wenn wir einen Gedankeninhalt schwer finden, so ist das Schwere darin, daß wir keine Vorstellung davon

haben. Durch das Beispiel wird es uns deutlich; der Geist ist sich so erst in diesem Inhalte gegenwärtig.

Wenn wir nun von der Vorstellung Gottes anfangen, so hat die Religionsphilosophie die Bedeutung derselben zu betrachten, daß Gott die Idee, das Absolute, das im Gedanken und Begriff gefaßte Wesen ist, und sie hat dies mit der logischen Philosophie gemein. Die logische Idee ist Gott, wie er an sich ist. Aber Gott ist dies, nicht nur an sich zu sein, er ist eben so wesentlich für sich, der absolute Geist, der nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das erscheinende, sich Gegenständlichkeit gebende.

c) So in der Religionsphilosophie die Idee Gottes betrachtend, haben wir zugleich auch die Weise seiner Vorstellung vor uns; er stellt sich nur sich selbst vor. Dies ist die Seite des Daseins des Absoluten. In der Religionsphilosophie haben wir so das Absolute zum Gegenstand, aber nicht bloß in der Form des Gedankens, sondern auch in der Form seiner Manifestation. Die allgemeine Idee ist also zu fassen sowohl in der schlechthin konkreten Bedeutung der Wesentlichkeit überhaupt, als auch ihrer Tätigkeit, sich herauszusetzen, zu erscheinen, sich zu offenbaren. Wir sagen populär: Gott ist der Herr der natürlichen Welt und des Geisterreiches; er ist die absolute Harmonie beider und das Hervorbringende und Betätigende dieser Harmonie. Es fehlt hierin weder der Gedanke und Begriff, noch auch die Manifestation desselben, sein Dasein. Diese Seite des Daseins ist jedoch selbst wieder (da wir in der Philosophie sind) im Gedanken zu fassen.

Die Philosophie betrachtet also das Absolute erstlich als logische Idee, Idee, wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind. Ferner zeigt sie das Absolute in seiner Tätigkeit, in seinen Hervorbringungen; und dies ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist. Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht bloß das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultate selbst aufgehoben.

Die Natur, der endliche Geist, die Welt des Bewußtseins, der Intelligenz und des Willens, sind Verleiblichungen der göttlichen Idee, aber es sind bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, Gestaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu sein. In der

Religionsphilosophie aber betrachten wir die an sich seiende logische Idee nicht bloß, wie sie als reiner Gedanke bestimmt ist, auch nicht in den endlichen Bestimmungen, wo sie in einer endlichen Weise ihrer Erscheinung ist: sondern wie sie an sich im Gedanken ist und zugleich wie sie erscheint, sich manifestiert, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist, der sich in sich selbst reflektiert; der Geist, der nicht erscheint, ist nicht. Wohl ist in dieser Bestimmung der Erscheinung auch die endliche Erscheinung — das ist die Welt der Natur und die Welt des endlichen Geistes — enthalten, aber der Geist ist als die Macht derselben, als sie aus sich und sich aus ihnen hervorbringend [2]).

Dies ist die Stellung der Religionsphilosophie zu den anderen Teilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der anderen Teile. Hier ist dies Ende zum Anfang gemacht, zu unserem besonderen Gegenstande, als schlechthin konkrete Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung — und diese Bestimmung betrifft den Inhalt der Religionsphilosophie. Diesen Inhalt betrachten wir aber mit denkender Vernunft; und dies betrifft die Form und führt uns auf die Stellung der Religionsphilosophie zur Religion, wie diese als positive Religion erscheint.

3. Verhältnis der Religionsphilosophie zur positiven Religion

Es ist bekannt, daß der Glaube der Kirche, näher der protestantischen, als Lehrbegriff festgestellt ist. Dieser Inhalt hat allgemein als Wahrheit gegolten, und als Bestimmung dessen, was Gott und was der Mensch in Verhältnis zu Gott sei, hat er das *Credo* geheißen, im subjektiven Sinne das, was geglaubt ist, und objektiv, was als Inhalt in der christlichen Gemeinde zu wissen sei und als was sich Gott geoffenbart habe. Als gemeinsame, festgestellte Lehre ist nun dieser Inhalt teils in dem apostolischen Symbolum, teils in den späteren symbolischen Büchern niedergelegt. Dabei galt in der protestantischen Kirche die Bestimmung, daß die Bibel die wesentliche Grundlage der Lehre sei.

a) In der Erkenntnis und Bestimmung des Lehrinhalts hat sich nun die Vernunft als Räsonnement geltend gemacht. Zwar geschah dies anfangs noch so, daß der Lehrinhalt und die Bibel als positive Grundlage desselben bestehen blieben und das Denken als Exegese nur die Gedanken der Bibel aufnehmen sollte. Aber in der Tat hatte

der Verstand für sich seine Ansichten, seine Gedanken vorher festgesetzt, und dann ist nachgesehen worden, wie sich die Worte der Schrift darnach erklären lassen. Die Worte der Bibel sind ein Vortrag, der nicht systematisch ist, sind das Christentum, wie es im Anfang erschienen ist; der Geist ist es, der den Inhalt auffasst, expliziert. Dadurch, daß diese Exegese die Vernunft zu Rate zieht, ist es nun geschehen, daß eine sogenannte Vernunfttheologie zustande gekommen ist, die jenem Lehrbegriff der Kirche entgegengestellt wird, teils von ihr selber, teils von dem, dem sie sich entgegenstellt. Hierbei übernimmt die Exegese das geschriebene Wort, interpretiert es und gibt vor, nur den Verstand des Wortes geltend zu machen, ihm getreu bleiben zu wollen.

Wenn nun aber Interpretation nicht bloß Worterklärung ist, sondern Erklärung des Sinnes, so muß sie eigene Gedanken in das zugrunde liegende Wort bringen. Bloße Wortinterpretation kann nur so sein, daß für ein Wort ein anderes von gleichem Umfange gesetzt wird; aber erklärend werden weitere Gedankenbestimmungen damit verbunden, denn eine Entwickelung ist Fortgang zu weiteren Gedanken: scheinbar bleibt man bei dem Sinn, entwickelt in der Tat aber weitere Gedanken. Die Kommentare über die Bibel machen uns nicht sowohl mit dem Inhalt der Schrift bekannt, sondern enthalten vielmehr die Vorstellungsweise ihrer Zeit. Es soll zwar angegeben werden, was für einen Sinn das Wort enthält; das Angeben des Sinnes heißt aber den Sinn herausziehen ins Bewußtsein, in die Vorstellung; und die anders bestimmte Vorstellung macht sich dann in der Darstellung dessen, was der Sinn sein soll, geltend. Ist es doch selbst bei der Darstellung eines in sich schon entwickelten philosophischen Systems, z. B. des Plato oder Aristoteles, der Fall, daß die Darstellungen nach der schon in sich bestimmten Vorstellungsweise derjenigen, die sie unternehmen, verschieden ausfallen. Aus der Schrift sind daher die entgegengesetztesten Meinungen exegetisch durch die Theologie bewiesen; und so ist diese sogenannte heilige Schrift zu einer wächsernen Nase gemacht worden. Alle Ketzereien haben sich gemeinsam mit der Kirche auf die Schrift berufen.

b) Die Vernunfttheologie, die so entstanden ist, blieb aber nicht dabei stehen, daß sie sich nur als Exegese noch auf dem Boden der Bibel hielt, sondern als freies Erkennen gab sie sich ein Verhältnis zur

Religion und zu deren Inhalt überhaupt. In diesem allgemeineren Verhältnisse kann die Beschäftigung und das Resultat kein anderes sein, als daß das Erkennen sich alles dessen bemächtigt, was auf seiten der Religion ein Bestimmtes ist. Die Lehre von Gott geht nämlich zu Bestimmungen, zu Eigenschaften, Handlungen Gottes fort. Dieses bestimmten Inhalts bemächtigt sich die Erkenntnis und zeigt, daß er ihr angehöre. Sie faßt das Unendliche einerseits nach ihrer endlichen Weise als ein Bestimmtes, als ein abstrakt Unendliches und findet dann andererseits, daß alle besonderen Eigenschaften diesem Unendlichen unangemessen sind. Sie macht dadurch den religiösen Inhalt auf ihre Weise zunichte und den absoluten Gegenstand vollkommen arm. Das Endliche und Bestimmte, das sie in ihren Kreis gezogen hat, weist für diese Erkenntnis zwar auf ein Jenseits hin, aber dieses faßt sie selbst auf endliche Weise, als ein abstraktes, höchstes Wesen, dem gar kein Charakter zukommt. Die Aufklärung — diese ist nämlich die soeben geschilderte Vollendung des endlichen Erkennens — meint, Gott recht hoch zu stellen, wenn sie ihn das Unendliche nennt, für welches alle Prädikate unangemessen und unberechtigte Anthropomorphismen seien. In Wirklichkeit aber hat sie Gott, wenn sie ihn als das höchste Wesen faßt, hohl, leer und arm gemacht.

c) Scheint es nun, daß die Religionsphilosophie sich mit dieser Vernunfttheologie der Aufklärung auf gleichem Boden und somit in demselben Gegensatze gegen den Inhalt der Religion befinde, so ist das ein Schein, der sich sogleich auflöst.

α) Denn von jener vernünftigen Betrachtung der Religion, die nur abstrakte Verstandesmetaphysik war, wurde Gott als ein Abstraktum gefaßt, welches leere Idealität ist, und dem das Endliche äußerlich gegenübersteht; und so machte auch auf diesem Standpunkte die Moral als besondere Wissenschaft das Wissen von dem aus, was auf die Seite des wirklichen Subjekts in Rücksicht des Handelns und Verhaltens fiel. Die Seite der Beziehung des Menschen zu Gott stand abgesondert für sich da. Hingegen die denkende Vernunft, die sich nicht mehr abstrakt hält, sondern vom Glauben des Menschen an die Würde seines Geistes ausgeht und vom Mute der Wahrheit und Freiheit getrieben wird, faßt die Wahrheit als ein Konkretes, als Fülle von Inhalt, als Idealität, in welcher die Bestimmtheit, das Endliche als Moment enthalten ist. Gott ist ihr daher nicht das Leere, sondern

Geist; und diese Bestimmung des Geistes bleibt ihr nicht nur ein Wort oder eine oberflächliche Bestimmung, sondern die Natur des Geistes entwickelt sich für sie, indem sie Gott wesentlich als den Dreieinigen erkennt. So wird Gott gefaßt, wie er sich zum Gegenstande seiner selbst macht und dann der Gegenstand in dieser Unterscheidung seiner mit Gott identisch bleibt, Gott sich darin selbst liebt. Ohne diese Bestimmung der Dreieinigkeit wäre Gott nicht Geist, und Geist ein leeres Wort. Wird aber Gott als Geist gefaßt, so schließt dieser Begriff die subjektive Seite in sich ein oder entwickelt sich selbst zu derselben, und die Religionsphilosophie, als denkende Betrachtung der Religion, umspannt den gesamten bestimmten Inhalt der Religion.

β) Was aber jene Form der denkenden Betrachtung betrifft, welche sich an das Wort der heiligen Schrift hält und dieses mit Vernunft zu erklären behauptet, so steht auch hiermit die Religionsphilosophie nur scheinbar auf gemeinsamem Boden. Denn jene Betrachtung legt aus eigner Machtvollkommenheit ihre Räsonnements der christlichen Lehre zugrunde; und wenn sie auch die biblischen Worte noch bestehen läßt, so bleibt doch die partikuläre Meinung die Hauptbestimmung, der sich die vorausgesetzte biblische Wahrheit unterwerfen muß. Es behält daher jenes Räsonnement seine Voraussetzungen und bewegt sich in den Verstandesverhältnissen der Reflexion, ohne daß diese einer Kritik unterworfen werden. Die Religionsphilosophie ist aber, als das vernünftige Erkennen, der Willkür dieses Räsonnements entgegengesetzt und ist die Vernunft des Allgemeinen, welche auf Einheit dringt.

Die Philosophie ist daher so weit entfernt, sich auf der allgemeinen Heerstraße jener Vernunfttheologie und dieses exegetischen Räsonnements zu befinden, daß diese Richtungen sie vielmehr am meisten bestreiten und zu verdächtigen suchen. Sie protestieren gegen die Philosophie, aber nur, um sich die Willkür ihres Räsonnements vorzubehalten. Sie nennen die Philosophie etwas Partikulares, während dieselbe doch nichts als das vernünftige, wahrhaft allgemeine Denken ist. Sie betrachten die Philosophie als etwas Gespensterartiges, von dem man nicht wisse, was es sei, bei dem es überhaupt nicht geheuer sei; aber mit dieser Vorstellung zeigen sie nur, daß sie es bequemer finden, bei ihren regellosen, willkürlichen Reflexionen, welche die Philosophie nicht gelten läßt, stehen zu bleiben. Haben es doch jene Theologen, die sich mit ihren Räsonnements in der Exegese be-

wegen, sich bei allen ihren Einfällen auf die Bibel berufen, wenn sie gegen die Philosophie die Möglichkeit des Erkennens leugnen, so weit gebracht und so sehr das Ansehen der Bibel herabgesetzt, daß, wenn es so wäre und nach richtiger Erklärung der Bibel keine Erkenntnis der Natur Gottes möglich wäre, der Geist sich nach einer andern Quelle umsehen müßte, um eine inhaltsvolle Wahrheit zu gewinnen.

γ) In der Weise, wie jene Verstandesmetaphysik und die räsonnierende Exegese, kann daher die Religionsphilosophie der positiven Religion und der Lehre der Kirche, die ihren Inhalt noch bewahrt hat, nicht entgegenstehen. Es wird sich vielmehr zeigen, daß sie der positiven Lehre unendlich näher steht, als auf den ersten Anblick scheint, ja, daß die Wiederherstellung der vom Verstande auf das Minimum reduzierten Kirchenlehre so sehr ihr Werk ist, daß sie gerade um dieses ihres wahrhaften Inhalts wegen von der nur verständigen Vernunfttheologie als Verdüsterung des Geistes verschrieen wird. Die Angst des Verstandes und sein Haß gegen die Philosophie kommt aus der Besorgnis her, daß er sieht, sie führe sein Reflektieren auf den Grund zurück, d. h. zum Affirmativen, worin es zugrunde geht, und komme doch zu einem Inhalte, zu einer Erkenntnis der Natur Gottes, nachdem aller Inhalt bereits aufgehoben zu sein schien. Jeder Inhalt erscheint dieser negativen Richtung als Verfinsterung der Geistes, während sie doch nur in der Nacht, die sie Aufklärung nennt, bleiben will und da allerdings den Strahl des Lichtes der Erkenntnis für feindselig halten muß.

Hier genüge es, über den vermeintlichen Gegensatz der Religionsphilosophie und der positiven Religion nur zu bemerken, daß es nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären. Die menschliche Vernunft, das Bewußtsein seines Wesens ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen, und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt; sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und tätig. Die Religion ist ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern Werk des göttlichen Wirkens und Hervorbringens in ihm. Der Ausdruck, daß Gott die Welt als Vernunft regiert,

wäre vernunftlos, wenn wir nicht annehmen, daß er sich auch auf die Religion beziehe und der göttliche Geist in der Bestimmung und Gestaltung derselben wirke. Zu diesem Geiste steht aber die im Denken vollbrachte Ausbildung der Vernunft nicht im Gegensatz und sie kann somit auch nicht von seinem Werk, das er in der Religion hervorgebracht hat, schlechthin verschieden sein. Je mehr der Mensch im vernünftigen Denken die Sache selbst in sich walten läßt, auf seine Partikularität Verzicht leistet, sich als allgemeines Bewußtsein verhält, seine Vernunft nicht das ihrige im Sinne eines Besonderen sucht, um so weniger wird sie in jenen Gegensatz fallen; denn sie, die Vernunft, ist selbst die Sache, der Geist, der göttliche Geist [3]). Die Kirche oder die Theologen mögen diesen Sukkurs verschmähen oder es übelnehmen, wenn ihre Lehre vernünftig gemacht wird: sie können sogar mit stolzer Ironie die Bemühungen der Philosophie, wenn sie nicht feindlich gegen die Religion gerichtet sind, sondern vielmehr deren Wahrheit ergründen wollen, zurückweisen und die „gemachte" Wahrheit bespötteln; aber dies Verschmähen hilft nichts mehr und ist Eitelkeit, wenn einmal das Bedürfnis der Erkenntnis und der Zwiespalt derselben mit der Religion erwacht ist. Da hat die Einsicht ihre Rechte, die auf keine Weise mehr verweigert werden können, und ist der Triumph der Erkenntnis die Versöhnung des Gegensatzes.

Obwohl sich nun die Philosophie als Religionsphilosophie so sehr von den verständigen Richtungen, die der Religion im Grunde feindlich entgegen sind, unterscheidet und keineswegs ein so Gespensterartiges ist, als das man sie gewöhnlich sich vorstellt, so sehen wir doch noch heutigen Tages den stärksten Gegensatz der Philosophie und Religion als Schibboleth [4]) der Zeit gesetzt. Alle Prinzipien des religiösen Bewußtseins, die sich gegenwärtig ausgebildet haben, mögen ihre Formen sich gegeneinander noch so sehr unterscheiden, kommen doch darin überein, daß sie die Philosophie befeinden und von der Beschäftigung mit der Religion auf jeden Fall abzuhalten suchen; und so ist es noch unser Geschäft, die Philosophie in ihrem Verhältnis zu diesen Zeitprinzipien zu betrachten. Wir haben uns von dieser Betrachtung um so mehr Glück zu versprechen, weil sich zeigen wird, daß bei aller jener Befeindung der Philosophie, mag sie auch von noch so vielen Seiten, ja, von fast allen Seiten des gegenwärtigen Bewußtseins herkommen, dennoch jetzt die Zeit gekommen ist, wo

die Philosophie teils auf eine unbefangene, teils auf eine glückliche und gedeihliche Weise sich mit der Religion beschäftigen kann. Denn jene Gegner stehen teils auf dem Standpunkte der Verstandesmetaphysik, für welche Gott ein Leeres und der Inhalt verschwunden ist, teils auf dem Standpunkte des Gefühls, welches nach dem Verlust des absoluten Inhalts sich in seine leere Innerlichkeit zurückgezogen hat, aber mit jener Metaphysik in dem Resultate übereinstimmt, daß jede Bestimmung dem ewigen Inhalt — denn er ist ja nur ein Abstraktum — unangemessen sei. Wir werden indessen sehen, wie die Behauptungen der Gegner der Philosophie nichts Anderes enthalten, als was auch die Philosophie als ihr Prinzip und als Grundlage für ihr Prinzip enthält.

II

DAS VERHÄLTNIS DER PHILOSOPHIE DER RELIGION ZU DEN ZEITPRINZIPIEN DES RELIGIÖSEN BEWUSSTSEINS

Wenn die Philosophie in unserer Zeit wegen ihrer Beschäftigung mit der Religion befeindet wird, so kann uns das nach dem allgemeinen Charakter der Zeit freilich nicht auffallen. Jeder, der es versucht, mit der Erkenntnis Gottes sich zu befassen und die Natur desselben denkend zu begreifen, muß dessen gewärtig sein, daß man entweder darauf nicht Acht hat oder sich gegen ihn wendet und verbindet.

Je mehr sich die Erkenntnis der endlichen Dinge ausgebreitet hat, indem die Ausdehnung der Wissenschaften fast grenzenlos geworden ist und alle Gebiete des Wissens zum Unübersehbaren erweitert sind, um so mehr hat sich der Kreis des Wissens von Gott verengt. Es hat eine Zeit gegeben, wo alles Wissen Wissenschaft von Gott gewesen ist. Unsre Zeit hat dagegen das Ausgezeichnete, von allem und jedem, von einer unendlichen Menge von Gegenständen zu wissen, nur nichts von Gott. Früher hatte der Geist darin sein höchstes Interesse, von Gott zu wissen und seine Natur zu ergründen. Er hatte und fand keine Ruhe als in dieser Beschäftigung, er fühlte sich unglücklich, wenn er dies Bedürfnis nicht befriedigen konnte. Die geistigen Kämpfe, welche das Erkennen Gottes im Innern hervorruft, waren die höchsten, die der Geist kannte und in sich erfuhr, und alles andere Interesse und Erkennen wurde für gering erachtet. Unsre Zeit hat dies Bedürfnis, die Mühen und Kämpfe desselben beschwichtigt; wir sind damit fertig

geworden, und es ist abgetan. Was Tacitus von den alten Deutschen sagte, daß sie *securi adversus deos* gewesen, das sind wir in Rücksicht des Erkennens wieder geworden: *securi adversus deum.*

Es macht unserm Zeitalter keinen Kummer mehr, von Gott nichts zu erkennen; vielmehr gilt es für die höchste Einsicht, daß diese Erkenntnis sogar nicht möglich sei. Was die christliche Religion für das höchste, absolute Gebot erklärt: Ihr sollt Gott erkennen, das gilt als eine Torheit. Christus sagt: ihr sollt vollkommen sein, wie mein Vater im Himmel vollkommen ist. Diese hohe Forderung ist der Weisheit unsrer Zeit ein leerer Klang. Sie hat aus Gott ein unendliches Gespenst gemacht, das fern von uns ist, und ebenso die menschliche Erkenntnis zu einem eiteln Gespenste der Endlichkeit oder zu einem Spiegel, in den nur Schemen, nur die Erscheinungen fallen. Wie sollen wir daher noch das Gebot achten und seinen Sinn fassen, wenn es heißt: ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, da wir vom Vollkommenen nichts erkennen, unser Wissen und Wollen nur durchaus auf die Erscheinung angewiesen ist und die Wahrheit schlechterdings nur ein Jenseits sein und bleiben soll. Und was, müssen wir weiter fragen, wäre denn sonst der Mühe wert zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?

Diesen Standpunkt muß man dem Inhalte nach für die letzte Stufe der Erniedrigung des Menschen achten, bei welcher er freilich zugleich um so hochmütiger ist, als er sich diese Erniedrigung als das Höchste und als seine wahre Bestimmung erwiesen zu haben glaubt. Obwohl aber solcher Standpunkt schnurstracks der großen Natur der christlichen Religion entgegen ist, — denn nach dieser sollen wir Gott, seine Natur und sein Wesen erkennen und diese Erkenntnis als das Allerhöchste achten — obwohl dieser Standpunkt ebenso mit dem Inhalte, den die Offenbarung von der göttlichen Natur gibt, als mit dem Vernünftigen fertig geworden ist, so hat er sich doch nach allen seinen niedrigen Verzweigungen in der blinden Anmaßung, die ihm eigen ist, nicht gescheut, sich gegen die Philosophie zu kehren, die doch die Befreiung des Geistes aus jener schmachvollen Erniedrigung ist und die Religion aus der Stufe des tiefsten Leidens, das sie auf jenem Standpunkt hat erfahren müssen, wieder hervorgezogen hat. Selbst die Theologen, die nur in jenem Stadium der Eitelkeit zu Hause sind, haben es gewagt, die Philosophie ihrer zerstörenden Tendenz

wegen anzuklagen, Theologen, die nichts von dem Gehalte mehr besitzen, der zerstört werden könnte. Um diese nicht nur unbegründeten, sondern noch mehr leichtfertigen und gewissenlosen Einwürfe zurückzuweisen, brauchen wir nur kurz zuzusehen, wie die Theologen vielmehr alles getan haben, um das Bestimmte der Religion aufzulösen, indem sie 1) die Dogmen in den Hintergrund geschoben oder für gleichgültig erklärt haben — oder dieselben 2) nur als fremde Bestimmungen Anderer und als bloße Erscheinungen einer vergangenen Geschichte betrachten. Wenn wir so auf die Seite des Inhalts reflektiert und gesehen haben, wie diesen die Philosophie wiederherstellt und vor den Verwüstungen der Theologie sicherstellt, werden wir 3) auf die Form jenes Standpunktes reflektieren und hier sehen, wie die Richtung, die von der Form aus die Philosophie befeindet, über sich selbst so unwissend ist, daß sie nicht einmal weiß, wie sie an sich gerade das Prinzip der Philosophie in sich enthält [5]).

1. Die Philosophie und die gegenwärtige Gleichgültigkeit der bestimmten Dogmen

Wird also der Philosophie im Verhältnis zur Religion der Vorwurf gemacht, daß der Inhalt der Lehre der geoffenbarten positiven Religion, ausdrücklich der christlichen, durch sie herabgesetzt werde, daß sie die Dogmen der christlichen Religion zerstöre und verderbe, so ist dies Hindernis aus dem Wege geräumt, und zwar von der neueren Theologie selbst. Es sind sehr wenige Dogmen von dem früheren System der kirchlichen Konfessionen mehr in der Wichtigkeit übrig gelassen worden, die ihnen früher beigelegt wurde, und keine anderen Dogmen an die Stelle gesetzt. Leicht kann man sich überzeugen, wenn man betrachtet, was jetzt die kirchlichen Dogmen wirklich gelten, daß in der allgemeinen Religiosität eine weitgreifende, beinahe universelle Gleichgültigkeit gegen sonst für wesentlich gehaltene Glaubenslehren eingetreten ist. Einige Beispiele werden dies zeigen.

Christus wird zwar noch immerfort als Mittler, Versöhner und Erlöser zum Mittelpunkte des Glaubens gemacht, aber das, was sonst Werk der Erlösung hieß, hat eine sehr prosaische und nur psychologische Bedeutung erhalten, so daß von der alten Kirchenlehre gerade das Wesentliche ausgelöscht wurde, wenn auch die erbaulichen Worte beibehalten wurden. „Große Energie des Charakters, Standhaftigkeit in der Überzeugung, für die er sein Leben nicht geachtet" — dies sind

die allgemeinen Kategorien, durch die Christus auf den Boden, zwar nicht des gewöhnlichen alltäglichen, aber doch menschlichen Handelns überhaupt und moralischer Absichten, in den Kreis einer Handlungsweise, deren auch Heiden, wie Sokrates, fähig gewesen sind, herabgezogen worden ist. Wenn Christus auch bei vielen der Mittelpunkt des Glaubens und der Andacht im tieferen Sinne ist, so schränkt sich das Ganze des Christlichen auf diese Richtung der Andacht ein, und die wichtigen Lehren von der Dreieinigkeit, von der Auferstehung des Leibes, die Wunder im A. und N. Testament sind als gleichgültig vernachlässigt und haben ihre Wichtigkeit verloren. Die Gottheit Christi, das Dogmatische, das der christlichen Religion Eigene, wird beiseite gesetzt oder auf etwas nur Allgemeines zurückgeführt. Ja, nicht nur auf der Seite der Aufklärung ist das geschehen, sondern es geschieht selbst von seiten der frömmeren Theologen. Die Dreieinigkeit sei von der alexandrinischen Schule, von den Neuplatonikern in die christliche Lehre hereingekommen, sagen diese mit jener. Wenn aber auch zugegeben werden muß, daß die Kirchenväter die griechische Philosophie studiert haben, so ist es zunächst doch gleichgültig, woher jene Lehre gekommen sei; die Frage ist allein die, ob sie an und für sich wahr ist. Aber das wird nicht untersucht, und doch ist jene Lehre die Grundbestimmung der christlichen Religion [6]).

Wenn ein großer Teil dieser Theologen veranlaßt würde, die Hand aufs Herz gelegt, zu sagen: ob sie den Glauben an die Dreieinigkeit für unumgänglich notwendig zur Seligkeit halten, ob sie glauben, daß Abwesenheit des Glaubens daran zur Verdammnis führe, so kann es nicht zweifelhaft sein, was die Antwort ist. Selbst ewige Seligkeit und ewige Verdammnis sind Worte, die man in guter Gesellschaft nicht gebrauchen darf; sie gelten für ἄρρητα, für solche, die man Scheu trägt, auszusprechen. Wenn man die Sache auch nicht leugnen will, so wird man sich doch geniert finden, wenn man ausdrücklich veranlaßt werden sollte, sich affirmativ auszusprechen. In den Glaubenslehren dieser Theologen wird man finden, daß die Dogmen bei ihnen sehr dünne geworden und zusammengeschrumpft sind, wenn auch sonst viele Worte gemacht werden. Wenn man eine Menge von Erbauungsbüchern, Predigtsammlungen, worin die Grundlehren der christlichen Religion vorgetragen werden sollen, vornimmt und man die Schriften der Mehrzahl nach Gewissen beurteilen soll und sagen, ob man in

einem großen Teile dieser Literatur die Grundlehren des Christentums im rechtgläubigen Sinne ohne Zweideutigkeit und Hintertüre enthalten und ausgesprochen finde, so ist die Antwort ebenfalls nicht zweifelhaft.

Es scheint, daß die Theologen selbst, nach der allgemeinen Bildung der meisten, solche Wichtigkeit, die sonst auf die Hauptlehren des positiven Christentums gelegt wurde, als sie auch dafür galten, — nur dann darein legen, wenn diese Lehren durch unbestimmten Schein in Nebel gestellt sind. Galt nun die Philosophie immer für die Gegnerin der Kirchenlehren, so kann sie nicht mehr Gegnerin sein, da in der allgemeinen Überzeugung die Lehren nicht mehr gelten, denen sie verderbendrohend schien. Nach dieser Seite sollte also für die Philosophie ein großer Teil der Gefahr beseitigt sein, wenn sie jene Dogmen begreifend betrachtet, und sie kann sich unbefangener in Ansehung der Dogmen verhalten, die bei den Theologen selbst so sehr in ihrem Interesse gesunken sind.

2. Die historische Behandlung der Dogmen

Das größte Zeichen aber, daß die Wichtigkeit dieser Dogmen gesunken ist, gibt sich uns darin zu erkennen, daß sie vornehmlich historisch behandelt und in das Verhältnis gestellt werden, daß es die Überzeugungen seien, die Anderen angehören, daß es Geschichten sind, die nicht in unserm Geiste selbst vorgehen, nicht das Bedürfnis unseres Geistes in Anspruch nehmen. Was das Interesse ist, ist dies, wie es sich bei Anderen verhält, bei Anderen gemacht hat, — diese zufällige Entstehung und Erscheinung; über die Frage, was man selbst für eine Überzeugung habe, wundert man sich.

Die absolute Entstehungsweise aus der Tiefe des Geistes und so die Notwendigkeit, Wahrheit dieser Lehren, die sie auch für unsern Geist haben, ist bei der historischen Behandlung auf die Seite geschoben. Sie ist mit vielem Eifer und Gelehrsamkeit mit diesen Lehren beschäftigt, aber nicht mit dem Inhalt, sondern mit der Äußerlichkeit der Streitigkeiten darüber und mit den Leidenschaften, die sich an diese äußerliche Entstehungsweise angeknüpft haben. Da ist die Theologie durch sich selbst niedrig genug gestellt. Wird das Erkennen der Religion nur historisch gefaßt, so müssen wir die Theologen, die es bis zu dieser Fassung gebracht haben, wie Kontorbediente eines Handlungshauses ansehen, die nur über fremden Reichtum Buch und Rechnung führen, die nur für Andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu

bekommen: sie erhalten zwar Salär, ihr Verdienst ist aber nur, zu dienen und zu registrieren, was das Vermögen Anderer ist. Solche Theologie befindet sich gar nicht mehr auf dem Felde des Gedankens, hat es nicht mehr mit dem unendlichen Gedanken an und für sich, sondern mit ihm nur als einer endlichen Tatsache, Meinung, Vorstellung usf. zu tun. Die Geschichte beschäftigt sich mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nämlich für Andere, nicht mit solchen, welche Eigentum derer wären, die sich damit beschäftigen. Mit dem wahrhaften Inhalt, mit der Erkenntnis Gottes, haben es jene Theologen gar nicht zu tun. So wenig der Blinde das Gemälde sieht, wenn er auch den Rahmen betastet, so wenig wissen sie von Gott. Sie wissen nur, wie ein bestimmtes Dogma von diesem oder jenem Konzil festgesetzt ist, welche Gründe die Beisitzer eines solchen Konzils dazu hatten, wie diese oder jene Ansicht zur Herrschaft kam. Man hat es dabei immer wohl mit der Religion zu tun, und doch ist es nicht die Religion selbst, was dabei in Betracht kommt. Sie erzählen uns viel von der Geschichte des Malers eines Gemäldes, von dem Schicksal des Gemäldes selber, welchen Preis es zu verschiedenen Zeiten hatte, in welche Hände es gekommen ist, aber vom Gemälde selbst lassen sie uns nichts sehen.

In der Philosophie und Religion ist es aber wesentlich darum zu tun, daß der Geist mit dem allerhöchsten Interesse selbst in innere Beziehung trete, sich nicht nur mit etwas ihm Fremdem beschäftige, sondern aus dem Wesentlichen seinen Inhalt ziehe und sich der Erkenntnis für würdig halte. Da ist es dem Menschen dann um den Wert seines eigenen Geistes zu tun und darf er sich nicht demütig draußen halten und in der Entfernung herumdrücken.

3. Die Philosophie und das unmittelbare Wissen

Könnte es wegen der Inhaltslosigkeit des betrachteten Standpunktes scheinen, daß wir seine Vorwürfe, die er gegen die Philosophie erhebt, nur erwähnten, um ausdrücklich gegen ihn auszusprechen, daß wir den Zweck haben und nicht aufgeben, das Gegenteil von dem zu tun, was er für das Höchste hält — nämlich Gott zu erkennen, so hat er doch an seiner Form eine Seite an sich, wo er für uns wirklich ein vernünftiges Interesse haben muß; und nach dieser Seite ist die neuere Stellung der Theologie noch günstiger für die Philosophie. Damit nämlich, daß alle objektive Bestimmtheit in die Innerlichkeit der Subjektivität zusammengefallen ist, ist die Überzeugung verbunden,

daß Gott in dem Menschen unmittelbar offenbart, daß die Religion eben dies sei, daß der Mensch unmittelbar von Gott wisse. Dies unmittelbare Wissen nennt man Vernunft, auch Glauben, aber in anderem Sinne, als die Kirche den Glauben nimmt. Alles Wissen, alle Überzeugung, Frömmigkeit, heißt es nun auf diesem Standpunkt, beruhe darauf, daß im Geiste als solchem unmittelbar mit dem Bewußtsein seiner selbst das Bewußtsein von Gott sei [7]).

a) Diese Behauptung in direktem Sinne, ohne daß sie eine polemische Richtung gegen die Philosophie sich gegeben, gilt als solche, die keines Beweises, keiner Erhärtung bedürfe. Diese allgemeine Vorstellung, die jetzt Vorurteil geworden, enthält die Bestimmung, daß der höchste, der religiöse Inhalt sich im Geiste selbst kund gibt, daß der Geist im Geiste, und zwar in diesem meinem Geiste sich manifestiert, daß dieser Glaube in meiner tiefsten Eigenheit seine Quelle, Wurzel hat und daß er mein Eigenstes und als solches vom Bewußtsein des reinen Geistes untrennbar ist. Daß das Wissen unmittelbar in mir selbst sei, damit ist alle äußere Autorität, alle fremdartige Beglaubigung hinweggeworfen. Was mir gelten soll, muß seine Bewährung in meinem Geiste haben, und dazu, daß ich glaube, gehört das Zeugnis meines Geistes. Es kann wohl von außen kommen, aber der äußerliche Anfang ist gleichgültig. Soll es gelten, so kann diese Geltung nur auf der Grundlage von allem Wahrhaften, im Zeugnis des Geistes sich bilden.

Dies Prinzip ist das einfache Prinzip des philosophischen Erkennens selbst, und die Philosophie verwirft es nicht nur nicht, sondern es macht eine Grundbestimmung in ihr selbst aus. Auf diese Weise ist es überhaupt als ein Gewinn, eine Art von Glück anzusehen, daß die Grundprinzipien der Philosophie selbst in der allgemeinen Vorstellung leben und zu allgemeinen Vorurteilen geworden sind, so daß das philosophische Prinzip um so leichter die Zustimmung der allgemeinen Bildung erwarten kann. In dieser allgemeinen Disposition des Geistes der Zeit hat die Philosophie daher nicht nur eine äußerlich günstige Stellung gewonnen — um das Äußerliche ist es ihr nie zu tun, am wenigsten da, wo sie und die Beschäftigung mit ihr selbst als Staatsanstalt existiert — sondern innerlich ist sie begünstigt, wenn ihr Prinzip schon von selbst im Geiste und in den Gemütern als Voraussetzung lebt. Denn das ist ihr mit jener Bildung gemeinschaftlich, daß die Vernunft der Ort des Geistes sei, wo Gott sich dem Menschen offenbart.

b) Aber das Prinzip des unmittelbaren Wissens bleibt nicht bei dieser einfachen Bestimmtheit, diesem unbefangenen Inhalt stehen und spricht sich nicht bloß affirmativ aus, sondern tritt polemisch gegen das Erkennen auf und ist insbesondere gegen das Erkennen und Begreifen Gottes gerichtet. Es soll nicht nur so geglaubt und unmittelbar gewußt werden, es wird nicht nur behauptet, daß mit dem Selbstbewußtsein das Bewußtsein Gottes verknüpft sei, sondern daß das Verhältnis zu Gott nur ein unmittelbares sei. Die Unmittelbarkeit des Zusammenhangs wird ausschließend gegen die andere Bestimmung der Vermittelung genommen und der Philosophie, weil sie ein vermitteltes Wissen sei, dann nachgesagt, sie sei nur ein endliches Wissen von Endlichem.

Sodann soll die Unmittelbarkeit dieses Wissens dabei stehen bleiben, daß man wisse, daß Gott ist, nicht was er ist; der Inhalt, die Erfüllung in der Vorstellung von Gott ist negiert. Erkennen nennen wir dies, daß von einem Gegenstande nicht nur gewußt wird, daß er ist, sondern auch, was er ist, und daß, was er ist, nicht nur überhaupt so gewußt wird, daß man eine gewisse Kenntnis, Gewißheit hat, was er ist; sondern das Wissen von seinen Bestimmungen, seinem Inhalt muß ein erfülltes, bewährtes sein, worin die Notwendigkeit des Zusammenhangs dieser Bestimmungen gewußt wird.

Betrachten wir nun genauer, was in der Behauptung des unmittelbaren Wissens liegt, so soll das Bewußtsein sich in der Art auf seinen Inhalt beziehen, daß es selbst und dieser Inhalt, Gott, unzertrennlich sind. Diese Beziehung überhaupt, Wissen von Gott, und diese Untrennbarkeit des Bewußtseins von diesem Inhalt ist das, was wir Religion überhaupt nennen. Es liegt aber auch in jener Behauptung, daß wir bei der Betrachtung der Religion als solcher stehen bleiben sollen, näher bei der Betrachtung der Beziehung auf Gott, und es soll nicht fortgegangen werden zum Erkennen Gottes, nicht zum göttlichen Inhalt, wie dieser in sich selbst wesentlich wäre.

In diesem Sinne wird weiter gesagt: wir können nur unsre Beziehung zu Gott wissen, nicht, was Gott selbst ist; und nur unsre Beziehung zu Gott falle in das, was Religion überhaupt heißt. Damit geschieht es, daß wir heutigen Tages nur von Religion sprechen hören, nicht Untersuchungen finden, was die Natur Gottes, Gott in ihm selbst sei, wie die Natur Gottes bestimmt werden müsse. Gott als solcher wird nicht

selbst zum Gegenstande gemacht. Das Wissen breitet sich nicht innerhalb dieses Gegenstandes aus und zeigt in ihm nicht unterschiedene Bestimmungen auf, so daß er selbst als das Verhältnis dieser Bestimmungen und als Verhältnis an sich selbst gefaßt würde. Gott ist nicht vor uns als Gegenstand der Erkenntnis, sondern nur unsre Beziehung auf Gott, unser Verhältnis zu ihm; und während der Ausführungen über die Natur Gottes immer weniger geworden sind, wird jetzt nur gefordert, der Mensch solle Religion haben, bei der Religion bleiben, und es solle nicht zu einem göttlichen Inhalt fortgegangen werden.

c) Nehmen wir aber heraus, was im Satze des unmittelbaren Wissens liegt, was unmittelbar damit gesagt ist, so ist eben Gott ausgesprochen in Beziehung auf das Bewußtsein, so daß diese Beziehung ein Untrennbares sei, oder daß wir beides betrachten müssen. Es ist damit erstlich der wesentliche Unterschied, den der Begriff der Religion enthält: einerseits subjektives Bewußtsein und andrerseits Gott als Gegenstand an sich, anerkannt. Zugleich aber wird gesagt, es sei eine wesentliche Beziehung zwischen beiden, und diese unzertrennliche Beziehung der Religion sei es, worauf es ankomme, nicht das, was man von Gott meine, sich einfallen lasse.

Was nun diese Behauptung als ihren eigentlichen wahren Kern enthält, ist die philosophische Idee selbst, nur daß diese vom unmittelbaren Wissen in einer Beschränkung zurückgehalten wird, welche durch die Philosophie aufgelöst und in ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit aufgezeigt wird. Dem philosophischen Begriffe nach ist Gott Geist, konkret; und wenn wir näher fragen, was Geist ist, so ist der Grundbegriff vom Geiste der, dessen Entwickelung die ganze Religionslehre ist. Vorläufig können wir sagen, der Geist ist dies: sich zu manifestieren, für den Geist zu sein. Der Geist ist für den Geist, und zwar nicht nur auf äußerliche zufällige Weise, sondern er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; dies macht den Begriff des Geistes selbst aus. Oder, um es mehr theologisch auszudrücken: Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist. Man hat gesagt, die Welt, das sinnliche Universum müsse Zuschauer haben und für den Geist sein; so muß Gott noch viel mehr für den Geist sein.

Es kann somit die Betrachtung nicht einseitig bloß Betrachtung des Subjekts nach seiner Endlichkeit, nach seinem zufälligen Leben sein, sondern insofern es den unendlichen, absoluten Gegenstand zum Inhalt

hat. Denn wird das Subjekt für sich betrachtet, so wird es im endlichen Wissen, im Wissen von Endlichem betrachtet. Wird jedoch behauptet, man solle Gott andrerseits nicht für sich selbst betrachten, man wisse von Gott nur in Beziehung auf das Bewußtsein, so setzt die Einheit und Unzertrenntheit beider Bestimmungen, des Wissens von Gott und des Selbstbewußtseins, selbst voraus, was in der Identität ausgesprochen ist, und ist eben darin die gefürchtete Identität enthalten [8]).

In der Tat sehen wir so in der Bildung der Zeit den philosophischen Grundbegriff als allgemeines Element vorhanden, und es zeigt sich auch hier, wie die Philosophie nicht in der Form über ihrer Zeit stehe, sodaß sie etwas von deren allgemeiner Bestimmtheit schlechthin Verschiedenes wäre: sondern ein Geist geht durch die Wirklichkeit und durch das philosophische Denken, nur daß dieses das wahrhafte Selbstverständnis des Wirklichen ist. Oder es ist eine Bewegung, von der die Zeit und die Philosophie derselben getragen wird; der Unterschied ist nur der, daß die Bestimmtheit der Zeit noch als zufällig vorhanden erscheint, nicht gerechtfertigt ist und so auch gegen den wahrhaft wesentlichen Gehalt noch in einem unversöhnten, feindlichen Verhältnisse stehen kann, während die Philosophie, als Rechtfertigung des Prinzips, auch die allgemeine Beruhigung und Versöhnung ist. Wie die Lutherische Reformation den Glauben auf die ersten Jahrhunderte zurückführte, so hat das Prinzip des unmittelbaren Wissens die christliche Erkenntnis auf die ersten Elemente zurückgeführt. Wenn aber diese Reduktion zunächst noch den wesentlichen Inhalt verflüchtigt, so ist es die Philosophie, welche dies Prinzip des unmittelbaren Wissens selbst als Inhalt erkennt und als solchen zu seiner wahrhaften Ausbreitung in sich selbst fortführt.

Die Bewußtlosigkeit dessen aber, was sich der Philosophie entgegensetzt, geht ins Grenzenlose. Gerade Behauptungen, die sich dafür ansehen, die Philosophie zu bestreiten und ihr am schärfsten entgegengesetzt zu sein meinen, zeigen sich, wenn man ihren Inhalt ansieht, an ihnen selbst in Übereinstimmung mit dem, was sie bekämpfen. Das Resultat des Studiums der Philosophie hingegen ist, daß diese Scheidewände, die absolut trennen sollen, durchsichtig werden, daß man, wenn man auf den Grund sieht, absolute Übereinstimmung findet, wo man meint, es sei der größte Gegensatz.

B. VORFRAGEN



assen wir nun zunächst die Hindernisse ins Auge, welche die bisher betrachtete Bildung und Ansicht der Zeit der Berechtigung, die Religion begreifend zu erkennen, entgegenstellt.

1. Zunächst haben wir nicht Religion überhaupt als Gegenstand vor uns, sondern positive Religion, von der anerkannt ist, daß sie von Gott gegeben, die auf höherer, als menschlicher Autorität beruht und deshalb außer dem Bereiche menschlicher Vernunft und darüber erhaben erscheint. Das erste Hindernis in dieser Beziehung ist dies, daß wir zuvor die Befugnis und das Vermögen der Vernunft, sich mit solcher Wahrheit und Lehre einer Religion zu beschäftigen, welche dem Bereiche menschlicher Vernunft entzogen sein soll, zu erhärten hätten. Begreifendes Erkennen kommt aber und muß mit positiver Religion in Beziehung kommen. Man hat zwar gesagt und sagt noch: positive Religion ist für sich; ihre Lehren lassen wir dahingestellt sein, respektieren und achten sie; auf der andern Seite stehen die Vernunft und begreifendes Denken, und beide sollen nicht in Beziehung kommen und die Vernunft sich nicht auf jene Lehre beziehen. Vormals hat man sich so die Freiheit der philosophischen Untersuchung vorbehalten wollen. Man hat gesagt, sie sei eine Sache für sich, welche der positiven Religion keinen Eintrag tun sollte, und ihr Resultat hat man dann auch wohl der Lehre der positiven Religion unterworfen. Diese Stellung wollen wir aber unsrer Untersuchung nicht geben. Es ist etwas Falsches, daß beides, der Glaube und die freie philosophische Untersuchung, ruhig nebeneinander bestehen könne. Es ist unbegründet, daß der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen kann, wenn die Vernunft sich von dem Gegenteile überzeugt hat. Konsequent und richtig hat daher die Kirche dies nicht aufkommen lassen, daß die Vernunft dem Glauben entgegengesetzt sein und sich ihm doch unterwerfen könne. Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so Geteiltes, in dem zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht. Ist der Zwist zwischen der Einsicht und Religion entstanden, so führt er, wenn er nicht in der Erkenntnis geschlichtet wird, zur Verzweiflung, welche an die Stelle der Versöhnung tritt. Diese Verzweiflung ist die

einseitig durchgeführte Versöhnung. Man wirft die eine Seite weg, hält die andere allein fest, gewinnt aber dabei nicht wahrhaften Frieden. Entweder wirft dann der in sich entzweite Geist die Forderung der Einsicht weg und will zum unbefangenen, religiösen Gefühl zurückkehren. Das kann aber der Geist nur, wenn er sich Gewalt antut. Denn die Selbständigkeit des Bewußtseins verlangt Befriedigung, läßt sich nicht gewaltsam hinwegstoßen; und dem selbständigen Denken entsagen zu wollen, vermag der gesunde Geist nicht. Das religiöse Gefühl wird Sehnsucht, Heuchelei und behält das Moment der Nichtbefriedigung. Die andere Einseitigkeit ist Gleichgültigkeit gegen die Religion, die man entweder dahingestellt sein und auf sich beruhen läßt oder endlich bekämpft. Das ist die Konsequenz seichter Seelen.

2. Im Vorigen wurde nur behauptet, daß die Vernunft nicht die Wahrheit der Natur Gottes erkennen könne; die Möglichkeit, andere Wahrheiten zu erkennen, wird ihr nicht abgesprochen, nur die höchste Wahrheit soll für sie unerkennbar sein. Nach einer andern Behauptung wird es der Vernunft aber ganz abgesprochen, Wahrheit überhaupt zu erkennen. Es wird behauptet, daß die Erkenntnis, wenn sie sich auf den Geist an und für sich, auf das Leben, auf das Unendliche beziehe, nur Irrtümer hervorbringe, und die Vernunft sich jeden Anspruchs begeben müsse, auf affirmative Weise etwas vom Unendlichen zu fassen. Die Unendlichkeit werde durchs Denken aufgehoben, herabgesetzt zu Endlichem. Dies Resultat in Ansehung der Vernunft, die Verneinung der Vernunft, soll sogar ein Resultat der vernünftigen Erkenntnis selbst sein. Hiernach müßte man die Vernunft selbst erst untersuchen, ob in ihr die Fähigkeit, Gott zu erkennen, und mithin die Möglichkeit einer Philosophie der Religion liege.

3. Hiermit hängt zusammen, daß man das Wissen von Gott nicht in die begreifende Vernunft stellen soll, sondern daß das Bewußtsein Gottes nur aus dem Gefühle quillt und das Verhältnis des Menschen zu Gott nur in der Sphäre des Gefühls liegt, nicht herüberzuziehen ist ins Denken. Wenn Gott aus dem Gebiete der vernünftigen Einsicht, der notwendigen, substantiellen Subjektivität ausgeschlossen ist, so bleibt allerdings nichts übrig, als ihm das Gebiet der zufälligen Subjektivität, das des Gefühls, anzuweisen; und man muß sich dabei nur darüber wundern, daß Gott überhaupt noch Objektivität zugeschrieben wird. Darin sind die materialistischen Ansichten, oder wie

sie sonst bezeichnet werden mögen, die empirischen, historischen, naturalistischen wenigstens konsequenter gewesen, daß, indem sie den Geist und das Denken für etwas Materielles genommen und auf Sensationen zurückgeführt zu haben meinen, sie auch Gott für ein Produkt des Gefühls genommen und ihm die Objektivität abgesprochen haben; das Resultat ist dann der Atheismus gewesen. Gott ist so ein historisches Produkt der Schwäche, der Furcht, der Freude oder eigennütziger Hoffnung oder Hab- und Herrschsucht. Was nur in meinem Gefühle wurzelt, ist nur für mich, das Meinige, aber nicht sein selbst, nicht selbständig an und für sich. Hiernach scheint es notwendig, zuvor zu zeigen, daß Gott nicht bloß das Gefühl zur Wurzel hat, nicht bloß m e i n Gott ist. Die frühere Metaphysik hat daher immer zuerst bewiesen, daß ein Gott ist und nicht bloß ein Gefühl von Gott. Es findet sich so auch die Aufforderung für die Religionsphilosophie, Gott zu beweisen.

Es kann scheinen, als hätten gegen die Philosophie die anderen Wissenschaften darin einen Vorteil, daß ihr Inhalt schon vorher anerkannt ist und daß sie des Beweises vom Sein des Inhalts überhoben sind. Bei der Arithmetik werden Zahlen, bei der Geometrie Raum, in der Medizin menschliche Körper, Krankheiten von vornherein zugestanden, und es wird ihnen nicht zugemutet, zu erweisen, daß es z. B. einen Raum, Körper, Krankheiten gibt. Die Philosophie überhaupt hat daher scheinbar den Nachteil, vorher, ehe sie beginnt, ihren Gegenständen ein Sein sichern zu müssen. Wenn man es ihr allenfalls passieren läßt, daß es eine Welt gibt, so wird sie dagegen sogleich in Anspruch genommen, wenn sie ebenso die Wirklichkeit des Unkörperlichen überhaupt, eines von der Materie freien Denkens und Geistes, noch mehr Gottes voraussetzen wollte. Der Gegenstand der Philosophie ist aber auch nicht von jener Art und soll es nicht sein, daß er nur vorausgesetzt werden sollte. Die Philosophie und näher die Religionsphilosophie hätte sich also erst ihren Gegenstand zu beweisen und darauf hinzuarbeiten, daß, ehe sie existiere, sie beweise, daß sie ist; sie müßte also vor ihrer Existenz ihre Existenz beweisen.

Die erste Forderung aber ist, daß man die Vernunft, das Erkenntnisvermögen vorher untersuche, ehe man an das Erkennen geht. Das Erkennen stellt man sich dann so vor, als ob es mittelst eines Instrumentes geschehe, mit dem man die Wahrheit anfassen will. Näher betrachtet, ist aber die Forderung, dies Instrument erst zu erkennen,

ungeschickt. Die Kritik des Erkenntnisvermögens ist eine Stellung der Kantischen Philosophie, überhaupt eine Stellung der Zeit und ihrer Theologie. Man hat geglaubt, hierbei einen großen Fund gemacht zu haben, aber man hat sich getäuscht, wie dies so oft in der Welt geschieht. Denn gewöhnlich, wenn die Leute einen Einfall haben, den sie für recht gescheut halten, sind sie am törichtsten daran, und die Satisfaktion besteht darin, daß sie für ihre Torheit und Unwissenheit sich eine vortreffliche Wendung gefunden haben. Überhaupt sind sie unerschöpflich in Wendungen, wenn es darauf ankommt, sich ein gutes Gewissen wegen ihrer Trägheit zu machen und von der Sache wegzukommen.

Die Vernunft soll untersucht werden; wie? Sie soll vernünftig untersucht werden, soll erkannt werden. Dies ist jedoch selbst wieder nur durch vernünftiges Denken möglich, auf jedem andern Wege nicht, und es wird somit eine Forderung gestellt, die sich selbst aufhebt. Wenn wir nicht ans Philosophieren gehen sollten, ohne die Vernunft vernünftig erkannt zu haben, so ist gar nicht anzufangen, denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig; dies sollen wir aber lassen, da wir eben die Vernunft erst erkennen sollen. Es ist dieselbe Forderung, die jener Gascogner machte, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könnte. Man kann nicht die vernünftige Tätigkeit vorher untersuchen, ohne vernünftig zu sein [9]).

Hier in der Religionsphilosophie ist näher Gott, Vernunft überhaupt der Gegenstand, denn Gott ist wesentlich vernünftig, Vernünftigkeit, die als Geist an und für sich ist. Indem wir nun über die Vernunft philosophieren, so untersuchen wir das Erkennen, nur tun wir es so, daß wir nicht meinen, wir wollten dies vorher abmachen, außerhalb des Gegenstandes, sondern das Erkennen der Vernunft ist gerade der Gegenstand, auf den es ankommt. Der Geist ist nur dies, für den Geist zu sein. Damit ist dann der endliche Geist gesetzt; und das Verhältnis des endlichen Geistes, der endlichen Vernunft zur göttlichen erzeugt sich innerhalb der Religionsphilosophie selbst und muß darin abgehandelt werden, und zwar an der notwendigen Stelle, wo es sich erst erzeugt. Das macht den Unterschied einer Wissenschaft von Einfällen über eine Wissenschaft: diese sind zufällig; insofern sie aber Gedanken sind, die sich auf die Sache beziehen, so müssen sie in die Abhandlung selbst fallen, es sind dann nicht zufällige Gedankenblasen.

Der Geist, der sich zum Gegenstande macht, gibt sich wesentlich die

Gestalt des Erscheinens, als eines auf höhere Weise an den endlichen Geist Kommenden; darin liegt dann, daß der Geist zu einer positiven Religion kommt. Der Geist wird für sich in der Gestalt der Vorstellung, in der Gestalt des Andern; und für das Andere, für das er ist, wird das Positive der Religion hervorgebracht. Ebenso liegt innerhalb der Religion die Bestimmung der Vernunft, wonach sie erkennend, Tätigkeit des Begreifens und Denkens ist; dieser Standpunkt des Erkennens fällt innerhalb der Religion, ebenso der Standpunkt des Gefühls. Das Gefühl ist das Subjektive, was mir als diesem Einzelnen angehört, und wofür ich mich auf mich berufe; auch dieser Standpunkt, insofern sich Gott diese letzte Vereinzelung des Diesen gibt, des Fühlenden, fällt in die Entwickelung des Religionsbegriffes, weil ein geistiges Verhältnis, Geistigkeit in diesem Gefühl ist. Auch die Bestimmung, daß Gott *ist*, ist eine Bestimmung, die wesentlich innerhalb der Betrachtung der Religion fällt.

Überhaupt aber ist die Religion die letzte und höchste Sphäre des menschlichen Bewußtseins, es sei Ansicht, Wille, Vorstellen, Wissen, Erkennen, das absolute Resultat, diese Region, wohin der Mensch übergeht, als in die Region der absoluten Wahrheit. Um dieser allgemeinen Bestimmung willen muß es bereits geschehen sein, daß das Bewußtsein sich in dieser Sphäre über das Endliche überhaupt erhoben habe, über die endliche Existenz, Bedingungen, Zwecke, Interessen, ebenso über endliche Gedanken, endliche Verhältnisse aller Art: um in der Religion gegenwärtig zu sein, muß man diese abgetan haben.

Obwohl nun aber auch für das gewöhnliche Bewußtsein die Religion schon die Erhebung über das Endliche ist, so geschieht es doch gegen diese Grundbestimmung, wenn gegen die Philosophie überhaupt, insbesondere gegen die Philosophie über Gott, über die Religion gesprochen wird, daß zum Behuf dieses polemischen Sprechens endliche Gedanken, Verhältnisse der Beschränktheit, Kategorien und Formen des Endlichen herbeigebracht werden. Aus solchen Formen des Endlichen wird opponiert gegen die Philosophie, besonders gegen die höchste Philosophie, die Philosophie der Religion.

Wir wollen dies nur mit Wenigem berühren. Solch eine endliche Form ist z. B. Unmittelbarkeit des Wissens, Tatsache des Bewußtseins; solche Kategorien sind ferner die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen, Subjekt und Objekt. Allein diese Gegensätze: Endliches *oder* Un-

endliches, Subjekt o d e r Objekt sind abstrakte Formen, die in diesem absolut reichen, konkreten Inhalt, wie die Religion ist, nicht an ihrem Platze sind. Im Geist, Gemüt, das mit Religion zu tun hat, sind vielmehr ganz andere Bestimmungen vorhanden, als Endlichkeit etc., und auf solche Bestimmungen wird doch das gestellt, worauf es in der Religion ankommen soll. Sie müssen allerdings vorkommen, da sie Momente des wesentlichen Verhältnisses sind, welches der Religion zugrunde liegt. Aber die Hauptsache ist, daß ihre Natur vorher längst untersucht und erkannt sein muß: diese zunächst logische Erkenntnis muß im Rücken liegen, wenn wir es mit Religion wissenschaftlich zu tun haben; mit solchen Kategorien muß man längst fertig geworden sein. Aber das Gewöhnliche ist, daß man aus denselben sich erhebt gegen den Begriff, die Idee, das vernünftige Erkennen. Jene Kategorien werden gebraucht ohne alle Kritik, auf ganz unbefangene Weise, gerade als ob nicht einmal die Kantische Kritik der reinen Vernunft vorhanden wäre, die diese Formen doch wenigstens angefochten und nach ihrer Weise das Resultat gehabt hat, daß man durch diese Kategorien nur Erscheinungen erkennen könne. Und in der Religion hat man es doch nicht mit Erscheinungen, sondern mit absolutem Inhalt zu tun. Die Kantische Philosophie scheint aber für jenes Räsonnement nur darum dagewesen zu sein, damit man desto ungescheuter mit jenen Kategorien verfahren dürfe.

Vollends unpassend, ja, abgeschmackt ist es, diese Kategorien, wie Unmittelbarkeit, Tatsachen des Bewußtseins, gegen die Philosophie herbeizubringen und ihr zu sagen, daß das Unendliche vom Endlichen, das Objekt vom Subjekt verschieden sei; als ob das irgend ein Mensch, ein Philosoph nicht gewußt hätte oder solche Trivialität erst lernen müsse. Dennoch entblödet man sich nicht, dergleichen Gescheitheit triumphierend herbeizubringen, als hätte man damit eine neue Entdeckung gemacht.

Nur das bemerken wir hier, daß solche Bestimmungen, wie Endliches und Unendliches, Subjekt und Objekt allerdings, — was immer die Grundlage jenes so gescheiten und überklugen Geredes ausmacht — verschieden, aber auch zugleich untrennbar sind. Da haben wir im Physikalischen am Nord- und Südpol des Magnets das Beispiel. So sagt man: jene Bestimmungen sind verschieden, wie Himmel und Erde. Das ist richtig; sie sind schlechthin verschieden, aber, wie schon das

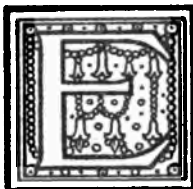
beigebrachte Bild angibt, untrennbar: Erde kann man nicht zeigen ohne Himmel und umgekehrt.

Es ist schwer, mit solchen, die gegen die Religionsphilosophie streiten und über sie zu triumphieren meinen, sich einzulassen: denn sie sprechen so geradezu, die Unmittelbarkeit sei doch eben etwas Anderes als Vermittelung, zeigen aber dabei eine zu große Unwissenheit, völlige Unbekanntschaft mit den Formen und Kategorien, in denen sie ihre Angriffe machen und über die Philosophie aburteilen. Sie versichern ganz unbefangen, ohne über diese Gegenstände nachgedacht oder in der äußeren Natur und in der inneren Erfahrung ihres Bewußtseins, ihres Geistes gründlich nachgesehen zu haben, wie diese Bestimmungen darin vorkommen. Die Wirklichkeit ist ihnen nicht präsent, sondern fremd und unbekannt. Ihr gegen die Philosophie feindlich gerichtetes Gerede ist daher Schulgeschwätz, das sich in leere, inhaltslose Kategorien einhängt, während wir in der Philosophie nicht in der sogenannten Schule, sondern in der Welt der Wirklichkeit sind und an dem Reichtum der Bestimmungen derselben nicht ein Joch, in das wir gebannt wären, sondern in ihnen freie Bewegung haben. Und dann sind diejenigen, welche die Philosophie bekämpfen und verunglimpfen, durch ihr endliches Denken sogar unfähig, einen philosophischen Satz zu fassen, und selbst indem sie seine Worte etwa wiederholen, haben sie ihn verkehrt, denn sie haben seine Unendlichkeit nicht gefaßt, sondern ihre endlichen Verhältnisse hineingetragen. Die Philosophie ist so unverdrossen und gibt sich die große Mühe, daß sie sorgfältig untersucht, was an ihrem Gegner ist. Das ist freilich nach ihrem Begriffe notwendig, und sie befriedigt nur den inneren Drang ihres Begriffes, wenn sie beides, sich und das ihr Entgegengesetzte, erkennt (*verum index sui et falsi*); aber sie sollte doch als Vergeltung den Gegendienst erwarten können, daß nun auch der Gegensatz von seiner Feindschaft lasse und ruhig ihr Wesen erkenne. Das erfolgt nun freilich nicht, und die Großmut, den Gegner anerkennen zu wollen und feurige Kohlen auf sein Haupt zu sammeln, hilft ihr nichts, denn der Gegner hält nicht still und beharrt auf sich. Allein wenn wir sehen, daß der Gegensatz wie ein Gespenst zerstäubt und sich in Nebel auflöst, so wollen wir dabei nur uns und dem begreifenden Denken Rechenschaft geben, nicht bloß gegen den Andern Recht behalten. Und ihn gar zu überzeugen, diese persönliche Einwirkung auf ihn

ist unmöglich, da er in seinen beschränkten Kategorien stehen bleibt.

Über alle jene Formen der Reflexion also muß der denkende Geist hinaus sein. Er muß ihre Natur, das wahrhafte Verhältnis kennen, das in ihnen stattfindet, das unendliche Verhältnis, d.i. worin ihre Endlichkeit aufgehoben ist. Dann zeigt es sich auch, daß das unmittelbare Wissen, wie das vermittelte, vollkommen einseitig ist. Das Wahre ist ihre Einheit: ein unmittelbares Wissen, das ebenso vermittelt ist, vermitteltes, das ebenso einfach in sich, unmittelbare Beziehung auf sich ist. Indem die Einseitigkeit durch solche Verbindung aufgehoben ist, ist es ein Verhältnis der Unendlichkeit. Da ist Vereinung, worin die Verschiedenheit jener Bestimmungen ebenso aufgehoben ist, wie sie, zugleich ideell aufbewahrt, die höhere Bestimmung haben, zum Pulse der Lebendigkeit, zum Triebe, Bewegung, Unruhe des geistigen wie des natürlichen Lebens zu dienen *10*).

C. EINTEILUNG



s kann nur Eine Methode in aller Wissenschaft sein, da die Methode der sich explizierende Begriff, nichts Anderes, und dieser nur einer ist.

Nach den Momenten des Begriffs wird daher die Darstellung und Entwickelung der Religion in drei Teilen geschehen. Wir werden den Begriff der Religion zuerst im Allgemeinen betrachten, dann in seiner Besonderheit als sich teilenden und unterscheidenden Begriff, welches die Seite des Urteils, der Beschränktheit, der Differenz und der Endlichkeit ist, und drittens den Begriff, der sich mit sich zusammenschließt, den Schluß oder die Rückkehr des Begriffs aus seiner Bestimmtheit, worin er sich ungleich ist, zu sich selbst, so, daß er zur Gleichheit kommt mit seiner Form und seine Beschränktheit aufhebt. Dies ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst, und hätte er diese Bewegung nicht, wäre er das Tote. Der Geist ist, sich zum Gegenstande zu haben; das ist seine Manifestation. Aber zunächst ist er da Verhältnis der Gegenständlichkeit und in diesem Verhältnisse ist er Endliches. Das Dritte ist, daß er sich in der Weise Gegenstand ist, daß er in dem Gegenstande mit sich versöhnt, bei sich selbst und damit zu seiner Freiheit gekommen ist: denn Freiheit ist, bei sich selbst zu sein.

Dieser Rhythmus, in dem sich das Ganze unsrer Wissenschaft und die gesamte Entwickelung des Begriffes bewegt, kehrt aber auch in jedem der drei angegebenen Momente wieder, da jedes derselben in seiner Bestimmtheit an sich die Totalität ist, bis diese im letzten Momente als solche gesetzt ist. Wenn daher die Gesamtbewegung unsrer Wissenschaft die ist, daß der Begriff zum Urteil wird und sich im Schluß vollendet, so wird in jeder Sphäre dieser Bewegung dieselbe Entwickelung der Momente auftreten, nur daß sie in der ersten Sphäre in der Bestimmtheit der Allgemeinheit zusammengehalten wird, in der zweiten Sphäre, in der der Besonderheit, die Momente selbständig erscheinen läßt und erst in der Sphäre der Einzelheit zum wirklichen, sich in der Totalität der Bestimmungen vermittelnden Schluß zurückkehrt.

Diese Einteilung ist so die Bewegung, Natur und das Tun des Geistes selbst, dem wir, sozusagen, nur zusehen. Sie ist durch den Begriff notwendig; die Notwendigkeit des Fortganges hat sich aber erst in der

Entwickelung selbst darzustellen, zu explizieren, zu beweisen. Die Einteilung, deren unterschiedene Teile und Inhalt wir nun bestimmter angeben wollen, ist daher nur historisch *11*).

I

DER ALLGEMEINE BEGRIFF DER RELIGION

Das Erste ist der Begriff in seiner Allgemeinheit, welchem als das Zweite die Bestimmtheit des Begriffs, der Begriff in seinen bestimmten Formen folgt. Diese hängen notwendig mit dem Begriffe selbst zusammen: in philosophischer Betrachtungsweise ist es nicht der Fall, daß das Allgemeine, der Begriff, gleichsam ehrenhalber vornehin gestellt wird. Sonst sind Begriff von Recht, Natur allgemeine Bestimmungen, die vornehin gesetzt werden, und mit denen man eigentlich in Verlegenheit ist. Man nimmt es aber auch nicht ernst mit ihnen und hat dann die Vorstellung, daß es auf sie nicht ankommt, sondern auf den eigentlichen Inhalt, die einzelnen Kapitel. Der sogenannte Begriff hat weiter keinen Einfluß auf diesen ferneren Inhalt, als daß er nur ungefähr den Boden anzeigt, auf dem man sich mit diesen Materien befindet, und verhindert, daß man nicht aus einem andern Boden Inhalt herziehe: der Inhalt, z. B. Magnetismus, Elektrizität gilt für die Sache, der Begriff fürs Formelle. Bei einer solchen Betrachtungsweise kann aber auch der vorangestellte Begriff, z. B. Recht, zu einem bloßen Namen für den abstraktesten, zufälligsten Inhalt werden.

Bei philosophischer Betrachtung hingegen ist zwar auch der Anfang der Begriff, aber er ist zugleich der Inhalt selbst, die absolute Sache, die Substanz, wie es z. B. der Keim ist, aus dem sich der ganze Baum entwickelt. In diesem sind alle Bestimmungen enthalten, die ganze Natur des Baumes, die Art seiner Säfte, Verzweigung, aber nicht in der Weise präformiert, daß, wenn man ein Mikroskop nimmt, man die Zweige, Blätter im Kleinen sähe, sondern auf geistige Weise. So enthält der Begriff die ganze Natur des Gegenstandes; und die Erkenntnis selbst ist nichts, als die Entwickelung des Begriffs dessen, was an sich im Begriffe enthalten, noch nicht in Existenz getreten, expliziert, ausgelegt ist. So fangen wir an mit dem Begriffe der Religion.

1. Das Moment der Allgemeinheit

Das Erste im Begriff der Religion ist selbst wieder das rein Allge-

meine, das Moment des Denkens in seiner vollkommenen Allgemeinheit. Nicht dies oder jenes wird gedacht, sondern das Denken denkt sich selbst: der Gegenstand ist das Allgemeine, welches, als tätig, das Denken ist. Als Erhebung zu dem Wahren, ist die Religion ein Ausgehen von sinnlichen, endlichen Gegenständen. Wird dies bloß ein Fortgehen zu einem Andern, so ist es der schlechte Prozeß ins Unendliche und das Gerede, das nicht von der Stelle kommt. Das Denken aber ist Erhebung von dem Beschränkten zu dem schlechthin Allgemeinen, und die Religion ist nur durch das Denken und im Denken. Gott ist nicht die höchste Empfindung, sondern der höchste Gedanke. Wenn er auch in die Vorstellung herabgezogen wird, so gehört doch der Gehalt dieser Vorstellung dem Reiche des Gedankens an[12]). Der törichtste Irrwahn unsrer Zeit ist die Meinung, daß das Denken der Religion nachteilig sei und diese umso sicherer bestehe, je mehr jenes aufgegeben werde. Dieser Mißverstand kommt daher, weil man die höheren geistigen Verhältnisse von Grund aus mißkennt. So nimmt man in Ansehung des Rechts den guten Willen für sich als etwas, das der Intelligenz gegenüberstehe, und traut dem Menschen einen um so mehr wahrhaften guten Willen zu, je weniger er denke. Vielmehr sind Recht und Sittlichkeit allein darin, daß ich ein Denkendes bin, d. h. meine Freiheit nicht als die meiner empirischen Person ansehe, die mir als diesem Besonderen zukäme, wo ich dann den Andern durch List oder Gewalt unterwerfen könnte, sondern daß ich die Freiheit als ein an und für sich Seiendes, Allgemeines betrachte[13]).

Sagen wir nun, die Religion habe das Moment des Denkens in seiner vollkommenen Allgemeinheit in sich und das Unbeschränkt-allgemeine sei der höchste, absolute Gedanke, so machen wir hier noch nicht den Unterschied zwischen subjektivem und objektivem Denken. Das Allgemeine ist Gegenstand und ist Denken schlechthin, aber noch nicht in sich entwickelt und fortbestimmt. Alle Unterschiede sind in ihm noch abwesend und aufgehoben. In diesem Äther des Denkens ist alles Endliche vergangen, alles verschwunden, wie zugleich umfaßt. Aber dieses Element des Allgemeinen ist noch nicht näher bestimmt. Aus diesem Wasser und in dieser Durchsichtigkeit hat sich noch nichts gestaltet.

Der Fortgang besteht nun darin, daß dies Allgemeine sich für sich bestimmt. Dieses Sichbestimmen macht dann die Entwickelung der Idee Gottes aus. In der Sphäre der Allgemeinheit ist zunächst die

Idee selbst der Stoff des Bestimmens, und der Fortgang erscheint in göttlichen Gestalten. Aber das Andere, die Gestaltung, wird in der göttlichen Idee, die noch in ihrer Substantialität ist, gehalten, und in der Bestimmung der Ewigkeit bleibt es im Schoße der Allgemeinheit[14]).

2. Das Moment der Besonderheit oder die Sphäre der Differenz

Die Besonderung, die in der Sphäre des Allgemeinen noch zurückgehalten wird, macht daher, wenn sie wirklich als solche zur Erscheinung kommt, das Andere gegen das Extrem der Allgemeinheit aus, und dieses andere Extrem ist das Bewußtsein in seiner Einzelheit als solcher, das Subjekt nach seiner Unmittelbarkeit, als dieses mit seinen Bedürfnissen, Zuständen, Sünden usf., überhaupt nach seinem ganz empirischen, zeitlichen Charakter.

Die Beziehung beider Seiten in dieser ihrer Bestimmung bin Ich selbst in der Religion. Ich, das Denkende, dieses mich Erhebende, das tätige Allgemeine, und Ich, das unmittelbare Subjekt, sind ein und dasselbe Ich; und ferner die Beziehung dieser so hart einander gegenüberstehenden Seiten, das schlechthin endliche Bewußtsein und Sein und das unendliche, ist in der Religion für mich. Ich erhebe mich denkend zum Absoluten über alles Endliche und bin unendliches Bewußtsein und zugleich bin ich endliches Selbstbewußtsein, und zwar nach meiner ganzen empirischen Bestimmung; beides, sowie ihre Beziehung, ist für mich. Beide Seiten suchen sich und fliehen sich. Einmal z. B. lege ich den Akzent auf mein empirisches, endliches Bewußtsein und stelle mich der Unendlichkeit gegenüber. Das andere Mal schließe ich mich von mir aus, verdamme mich und gebe dem unendlichen Bewußtsein das Übergewicht. Es sind nicht die Säulen des Herakles, die sich hart einander gegenüberstehen. Ich bin, und es ist in mir für mich dieser Widerstreit und diese Einigung. Ich bin in mir selbst als unendlich gegen mich als endlich und als endliches Bewußtsein gegen mein Denken als unendliches bestimmt. Ich bin das Gefühl, die Anschauung, die Vorstellung dieser Einigkeit und dieses Widerstreites und das Zusammenhalten der Widerstreitenden, die Bemühung dieses Zusammenhaltens und die Arbeit des Gemüts, dieses Gegensatzes Meister zu werden.

Oder, Ich bin der Kampf, denn der Kampf ist eben dieser Widerstreit, der nicht Gleichgültigkeit der beiden als Verschiedener, sondern das Zusammengebundensein beider ist. Ich bin nicht einer der im

Kampf Begriffenen, sondern Ich bin beide, Kämpfende und der Kampf selbst. Ich bin das Feuer und Wasser, die sich berühren, und die Berührung und Einheit dessen, was sich schlechthin flieht; und eben diese Berührung ist selbst diese doppelt, widerstreitend seiende Beziehung als Beziehung der bald getrennten, entzweiten, bald versöhnten und mit sich einigen.

Aber diese Beziehung und der wesentliche Zusammenhang der beiden Seiten, welche der religiöse Geist umschließt, muß nun auch zugleich als notwendig gewußt werden. Die Formen des Gefühls, der Anschauung und Vorstellung, wie sie notwendig eine aus der andern hervorgehen, treiben sich zu jener Sphäre fort, in welcher die innere Vermittlung ihrer Momente sich als notwendig beweist, d. h. zur Sphäre des Denkens, in welcher das religiöse Bewußtsein sich in seinem Begriff erfassen wird [15]).

3. Die Aufhebung der Differenz oder der Kultus

Die Bewegung in der vorhergehenden Sphäre ist überhaupt die Bewegung des Begriffs von Gott, der Idee, sich selbst objektiv zu werden. Diese Bewegung haben wir sogleich in dem Ausdruck der Vorstellung: Gott ist ein Geist. Dieser ist nicht ein Einzelner, sondern ist nur Geist, insofern er sich selbst gegenständlich ist und im Andern sich als sich selbst anschaut. Die höchste Bestimmung des Geistes ist Selbstbewußtsein, welches diese Gegenständlichkeit in sich schließt. Gott ist als Idee ein Subjektives für ein Objektives und Objektives für ein Subjektives. Wenn sich das Moment der Subjektivität weiter bestimmt, so daß der Unterschied gemacht ist zwischen Gott als Gegenstand und dem wissenden Geiste, so bestimmt sich in diesem Unterschiede die subjektive Seite als diejenige, welche auf die Seite der Endlichkeit fällt, und beides steht sich zunächst so gegenüber, daß die Trennung den Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit ausmacht. Diese Unendlichkeit ist aber, weil sie noch mit dem Gegensatz behaftet ist, nicht die wahrhafte. Der subjektiven Seite, welche für sich ist, ist der absolute Gegenstand noch ein Anderes, und die Beziehung auf denselben ist nicht Selbstbewußtsein. Es ist in diesem Verhältnisse aber auch die Beziehung vorhanden, daß das Endliche in seiner Absonderung sich als das Nichtige weiß und seinen Gegenstand als das Absolute, als seine Substanz. Hier findet zunächst das Verhältnis der Furcht gegen das absolute Objekt statt, da sich gegen dieses die Einzel-

heit nur als Akzidenz oder als ein Vorübergehendes, Verschwindendes weiß. Dieser Standpunkt der Trennung ist aber nicht das Wahrhafte, sondern das sich selbst als nichtig Wissende und deshalb Aufzuhebende; und sein Verhältnis ist nicht nur ein negatives, sondern in sich selbst positiv. Das Subjekt weiß die absolute Substanz, in die es sich aufzuheben hat, zugleich als s e i n Wesen, als s e i n e Substanz, worin das Selbstbewußtsein also an sich erhalten ist. Diese Einheit, Versöhnung, Wiederherstellung des Subjekts und seines Selbstbewußtseins, das positive Gefühl des Teilhabens, der Teilnahme an jenem Absoluten und die Einheit mit demselben sich auch wirklich zu geben, diese Aufhebung der Entzweiung macht die Sphäre des Kultus aus. Der Kultus umfaßt dieses gesamte innerliche und äußerliche Tun, welches diese Wiederherstellung zur Einheit zum Zwecke hat. Gewöhnlich faßt man den Ausdruck „Kultus" nur in der beschränktern Bedeutung, daß man darunter nur das äußerliche, öffentliche Handeln versteht und das innere Handeln des Gemütes nicht so sehr hervorhebt. Wir werden aber den Kultus als dieses die Innerlichkeit, wie die äußerliche Erscheinung umspannende Tun fassen, welches überhaupt die Wiederherstellung der Einheit mit dem Absoluten hervorbringt und damit auch wesentlich eine innere Umkehrung des Geistes und Gemütes ist. So enthält der christliche Kultus z. B. nicht nur die Sakramente, kirchlichen Handlungen und Pflichten, sondern er enthält auch die sogenannte Heilsordnung als eine schlechthin innere Geschichte und als eine Stufenfolge von Handlungen des Gemüts, überhaupt eine Bewegung, die in der Seele vorgeht und vorgehen soll [16]).

Diese Seite des Selbstbewußtseins, also des Kultus, und die Seite des Bewußtseins oder der Vorstellung, werden wir aber immer auf jeder Stufe der Religion sich entsprechend finden. Wie der Inhalt des Begriffes von Gott oder das Bewußtsein bestimmt ist, so ist auch das Verhältnis des Subjekts zu ihm oder so ist auch das Selbstbewußtsein im Kultus bestimmt; das eine Moment ist immer der Abdruck des andern, eines weist auf das andere hin. Beide Weisen, von denen die eine nur das objektive Bewußtsein festhält, die andere das reine Selbstbewußtsein, sind einseitig und heben sich jede an sich selbst auf [17]).

So war es einseitig, wenn die vormalige natürliche Theologie nur Gott als Gegenstand des Bewußtseins faßte. Diese Betrachtung der Idee Gottes, für welche Gott eigentlich nur das Wesen sein konnte,

wenn sie auch zu den Worten Geist oder Person kam, war inkonsequent, denn wirklich durchgeführt hätte sie zu der andern, zur subjektiven Seite, zu der des Selbstbewußtseins führen müssen [18]).

Ebenso einseitig aber ist es, die Religion nur als etwas Subjektives zu fassen und so die subjektive Seite eigentlich zur einzigen zu machen. Hier ist dann der Kultus vollkommen kahl, leer, sein Tun eine Bewegung, die nicht von der Stelle kommt, seine Richtung auf Gott eine Beziehung auf eine Null und ein Schießen in das Blaue. Aber auch dieses nur subjektive Tun ist in sich inkonsequent und muß sich auflösen. Denn soll die subjektive Seite auch nur irgendwie bestimmt sein, so liegt es im Begriff des Geistes, daß er Bewußtsein ist und seine Bestimmtheit ihm Gegenstand wird. Je reicher das Gemüt wäre, je mehr bestimmt, desto reicher müßte ihm dann auch der Gegenstand sein. Die Absolutheit jenes Gefühls, das substantiell sein soll, müßte ferner gerade das enthalten, daß es sich von seiner Subjektivität losmacht. Denn das Substantielle, das ihm eigen sein soll, ist gerade gegen das Akzidentelle des Meinens und der Neigung gerichtet und ist vielmehr das an und für sich Feste, von unserm Gefühl, unsrer Empfindung Unabhängige und das Objektive, das an und für sich besteht. Bleibt das Substantielle nur im Herzen eingeschlossen, so ist es nicht als das Höhere anerkannt, Gott ist selbst nur etwas Subjektives, und die Richtung der Subjektivität bleibt höchstens ein Linienziehen ins Leere. Denn das Anerkennen eins Höheren, das dabei noch ausgesprochen werden mag, dies Anerkennen eines Unbestimmten, diese Linien, die danach hingezogen werden, haben keinen Halt, keine Verbindung durch das Objektive selbst und sind und bleiben einseitig unser Tun, unsere Linien, ein Subjektives; das Endliche kommt nicht zur wahrhaften, wirklichen Entäußerung seiner selbst, während im Kultus der Geist im Gegenteil sich von seiner Endlichkeit losmachen und in Gott sich fühlen und wissen soll. Erst wenn die Religion wirklich Verhältnis ist, den Unterschied des Bewußtseins enthält, dann ist der Kultus, als Aufhebung des Entzweiten, wirklich gestaltet und lebendiger Prozeß. Diese Bewegung des Kultus beschränkt sich aber nicht nur auf die Innerlichkeit, in welcher das Bewußtsein sich von seiner Endlichkeit befreit, Bewußtsein seines Wesens ist und das Subjekt, als sich in Gott wissend, in den Grund seines Lebens eingegangen ist, sondern dieses sein unendliches Leben entwickelt sich

nun auch nach außen. Denn auch das weltliche Leben, welches das Subjekt führt, hat jenes substantielle Bewußtsein zu seiner Grundlage, und die Art und Weise, wie das Subjekt im weltlichen Leben seine Zwecke bestimmt, hängt von dem Bewußtsein seiner wesentlichen Wahrheit ab. Dies ist die Seite, nach welcher die Religion sich in die Weltlichkeit reflektiert und das Wissen von der Welt zur Erscheinung kommt. Dies Hinausgehen in die wirkliche Welt ist der Religion wesentlich, und in diesem Übergange in die Welt erscheint die Religion als die Moralität in Bezug auf den Staat und dessen gesamtes Leben. Wie die Religion der Völker beschaffen ist, so ist auch ihre Moralität und Staatsverfassung beschaffen; diese richten sich ganz danach, ob ein Volk nur eine beschränkte Vorstellung von der Freiheit des Geistes gefaßt oder das wahrhafte Bewußtsein der Freiheit hat[19]).

II

DAS URTEIL ODER DIE BESTIMMTE RELIGION

Wenn wir im ersten Teil die Religion in ihrem Begriff, den einfachen Begriff derselben betrachten und die Inhaltsbestimmtheit, das Allgemeine, so muß nun aus dieser Sphäre der Allgemeinheit zur Bestimmtheit fortgegangen werden. Der Begriff als solcher ist der noch eingehüllte, worin die Bestimmungen, Momente enthalten, aber noch nicht ausgelegt sind und das Recht ihres Unterschieds noch nicht erhalten haben. Das erhalten sie erst durch das Urteil. Erst indem Gott, der Begriff urteilt und die Kategorie der Bestimmung eintritt, haben wir existierende Religion, zugleich bestimmt existierende Religion.

Der Gang vom Abstrakten zum Konkreten gründet sich auf unsre Methode, auf den Begriff, nicht weil viel besonderer Inhalt vorhanden ist. Hiervon unterscheidet sich unsre Ansicht gänzlich. Der Geist, dem das absolute, höchste Sein zukommt, ist nur als Tätigkeit, d. h. insofern er sich selbst setzt, für sich ist und sich selbst hervorbringt. In dieser seiner Tätigkeit ist er aber wissend und ist er das, was er ist, nur als wissender. So ist es der Religion wesentlich, nicht nur in ihrem Begriffe zu sein, sondern das Bewußtsein dessen zu sein, was der Begriff ist. Das Material aber, worin sich der Begriff, gleichsam als der Plan, ausführt, das er sich zu eigen macht, sich gemäß bildet,

ist das menschliche Bewußtsein, wie z. B. das Recht auch nur ist, indem es im Geiste existiert, den Willen der Menschen einnimmt und sie von ihm als der Bestimmung ihres Willens wissen. So erst realisiert sich die Idee, während sie vorher zunächst selbst nur als Form des Begriffs gesetzt ist [20]).

Der Geist ist überhaupt nicht unmittelbar. Unmittelbar sind die natürlichen Dinge und bleiben bei diesem Sein. Das Sein des Geistes ist nicht so unmittelbar, sondern nur als sich selbst produzierend, sich für sich machend durch Negation, als Subjekt; sonst ist er nur Substanz. Dies Zusichkommen des Geistes aber ist Bewegung, Tätigkeit und Vermittlung seiner selbst mit sich [21]).

Der Stein ist unmittelbar, ist fertig. Schon das Lebendige aber ist diese Tätigkeit. So ist die erste Existenz der Pflanze diese schwache des Keims, und aus diesem muß sie sich entwickeln und erst hervorbringen. Zuletzt resumiert sich die Pflanze in ihrer Entfaltung in dem Samen: dieser Anfang der Pflanze ist auch ihr letztes Produkt. Ebenso ist der Mensch zuerst Kind und durchläuft als Natürliches diesen Kreis, ein Anderes zu erzeugen.

Bei der Pflanze sind es zweierlei Individuen: dieses Samenkorn, das anfängt, ist ein anderes, als das, das die Vollendung ihres Lebens ist, in welches diese Entfaltung reift. Der Geist aber ist eben dies, weil er überhaupt lebendig ist, zuerst nur an sich oder in seinem Begriffe zu sein, dann in die Existenz zu treten, sich zu entfalten, hervorzubringen, reif zu werden, den Begriff seiner selbst hervorzubringen, was er an sich ist, so, daß das, was an sich ist, sein Begriff für sich selbst sei. Das Kind ist noch kein vernünftiger Mensch, hat nur Anlage, ist nur erst Vernunft, Geist an sich; erst durch seine Bildung, Entwickelung ist es Geist.

Dies heißt also sich bestimmen, in Existenz treten, für Anderes sein, seine Momente in Unterschied zu bringen und sich auszulegen. Diese Unterschiede sind keine anderen Bestimmungen, als die der Begriff selbst in sich enthält.

Die Entfaltung dieser Unterschiede und der Verlauf der Richtungen, die sich daraus ergeben, sind der Weg des Geistes, zu sich selbst zu kommen. Er selbst aber ist das Ziel. Das absolute Ziel, daß er sich erkennt, sich faßt, sich Gegenstand ist, wie er an sich selbst ist, zur vollkommenen Erkenntnis seiner selbst kommt, dies Ziel ist erst sein wahrhaftes Sein. Dieser Prozeß nun des sich produzierenden Geistes,

dieser Weg desselben enthält unterschiedene Momente. Aber der Weg ist noch nicht das Ziel, und der Geist ist nicht am Ziel, ohne den Weg durchlaufen zu haben. Er ist nicht von Hause aus am Ziel. Das Vollkommenste muß den Weg zum Ziel durchlaufen, um es zu erringen. In diesen Stationen seines Prozesses ist der Geist noch nicht vollkommen: sein Wissen, Bewußtsein über sich selbst ist nicht das wahrhafte, und er ist sich noch nicht offenbar. Indem der Geist wesentlich diese Tätigkeit des Sichhervorbringens ist, so ergeben sich daraus Stufen seines Bewußtseins, aber er ist sich immer nur bewußt gemäß dieser Stationen. Diese Stufen geben nun die bestimmte Religion. Da ist Religion Bewußtsein des allgemeinen Geistes, der noch nicht als absolut für sich ist. Dies Bewußtsein des Geistes auf jeder Stufe ist bestimmtes Bewußtsein seiner, Weg der Erziehung des Geistes. Wir haben also die bestimmte Religion, die eben als Stufe auf dem Wege des Geistes unvollkommen ist, zu betrachten.

Die Religion, insofern sie bestimmt ist und den Kreis ihrer Bestimmtheit noch nicht durchlaufen hat, sofern sie endliche Religion ist, als endliche existiert — ist sie historische Religion, eine besondere Gestalt der Religion. Indem im Stufengange, in der Entwickelung der Religion die Hauptmomente gezeigt werden, wie diese Stufen auch historisch existierten, bildet das eine Reihe von Gestaltungen, eine Geschichte der Religion [22]).

Die wesentlichen Momente des Religionsbegriffs erscheinen und treten auf jeder Stufe hervor, wo er nur existiert hat. Nur dadurch kommt der Unterschied von der wahrhaften Form des Begriffs herein, daß sie noch nicht in der Totalität desselben gesetzt sind. Die bestimmten Religionen sind zwar nicht unsre Religion, aber als wesentliche, wenn auch als untergeordnete Momente, die der absoluten Wahrheit nicht fehlen dürfen, sind sie in der unsrigen enthalten. Worauf es aber hier besonders ankommt, ist, daß der Begriff in seiner Totalität auch wirklich gewußt werde; und je nachdem dies Wissen vorhanden ist, danach ist auch eine Stufe des religiösen Geistes höher oder niedriger, reicher oder ärmer. Der Geist kann ein Gut in seinem Besitz haben, ohne daß er davon ein entwickeltes Bewußtsein hat. Die unmittelbare, eigene Natur des Geistes, z. B. seine physische, organische Natur, hat er, weiß sie aber nicht in ihrer Bestimmtheit und Wahrheit und hat von ihr nur eine ohngefähre, allgemeine Vorstel-

lung. Die Menschen leben im Staate, sie sind selbst die Lebendigkeit, Tätigkeit, Wirklichkeit des Staates, aber das Setzen, Bewußtwerden dessen, was der Staat ist, ist darum nicht vorhanden, und eben der vollendete Staat ist, daß alles, was an sich in ihm, d. h. in seinem Begriff ist, entwickelt, gesetzt, zu Rechten und Pflichten, zum Gesetz gemacht sei. So sind in den bestimmten Religionen die Momente des Begriffes da, in Anschauungen, Gefühlen, unmittelbaren Gestalten vorhanden, aber das Bewußtsein dieser Momente ist noch nicht entwickelt, oder sie sind noch nicht zur Bestimmung des absoluten Gegenstandes erhoben, und Gott ist noch nicht unter diesen Bestimmungen der Totalität des Religionsbegriffes vorgestellt.

Die bestimmten Religionen der Völker zeigen uns allerdings oft genug die verzerrtesten und bizarresten Ausgeburten von Vorstellungen des göttlichen Wesens und dann von Pflichten und Verhaltungsweisen im Kultus. Aber wir dürfen uns die Sache nicht so leicht machen und sie so oberflächlich fassen, daß wir diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche als Aberglauben, Irrtum und Betrug verwerfen oder nur dies darin sehen, daß sie von der Frömmigkeit herkommen und sie so als etwas Frommes gelten lassen, sie mögen sonst beschaffen sein, wie sie wollen. Auch nicht bloß die Sammlung und Bearbeitung des Äußerlichen und Erscheinenden kann uns befriedigen. Was durch den Begriff bestimmt ist, hat existieren müssen, und die Religionen, wie sie aufeinander gefolgt sind, sind nicht in zufälliger Weise entstanden. Der Geist ist es, der das Innere regiert, und es ist abgeschmackt, nach Art der Historiker, hier nur Zufälligkeit zu sehen.

Das höhere Bedürfnis ist mithin, den Sinn, das Wahre und den Zusammenhang mit dem Wahren, kurz, das Vernünftige darin zu erkennen. Es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also Vernunft darin und in aller Zufälligkeit eine höhere Notwendigkeit sein. Diese Gerechtigkeit müssen wir ihnen widerfahren lassen, denn das Menschliche, Vernünftige in ihnen ist auch das Unsere, wenn auch in unserm höhern Bewußtsein nur als Moment. Die Geschichte der Religionen in diesem Sinne auffassen heißt: sich auch mit dem versöhnen, was Schauderhaftes, Furchtbares oder Abgeschmacktes in ihnen vorkommt, und es rechtfertigen. Wir sollen es keineswegs richtig oder wahr finden, wie es in seiner ganzen unmittelbaren Gestalt vorkommt — davon ist gar nicht die Rede — aber

wenigstens den Anfang, die Quelle als ein Menschliches erkennen, aus dem es hervorgegangen ist. Das ist die Versöhnung mit diesem ganzen Gebiete, die Versöhnung, die sich im Begriff vollendet. Die Religionen, wie sie aufeinander folgen, sind determiniert durch den Begriff, nicht äußerlich bestimmt, bestimmt vielmehr durch die Natur des Geistes, der sich gedrängt hat in der Welt, sich zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen. Indem wir diese bestimmten Religionen nach dem Begriff betrachten, so ist dies eine rein philosophische Betrachtung dessen, was ist. Die Philosophie betrachtet überhaupt nichts, was nicht ist, und sie hat es nicht mit so Ohnmächtigem zu tun, das nicht einmal die Kraft hat, sich zur Existenz fortzutreiben *23*).

In der Entwickelung nun als solcher, insofern sie noch nicht zum Ziele gekommen ist, fallen die Momente des Begriffes noch auseinander, so daß hier die Realität dem Begriffe noch nicht gleich geworden ist; die geschichtliche Erscheinung dieser Momente sind die endlichen Religionen. Diese bestimmten Religionen sind also überhaupt noch nicht die wahrhafte Religion; Gott ist in ihnen noch nicht in seiner Wahrhaftigkeit erkannt, da ihnen der absolute Inhalt des Geistes fehlt.

III

DIE OFFENBARE RELIGION

Die Manifestation, Entwickelung und das Bestimmen geht nun aber nicht ins Unendliche fort und hört nicht zufällig auf. Der wahrhafte Fortgang besteht vielmehr darin, daß diese Reflexion des Begriffs sich in sich abbricht, indem sie wirklich in sich zurückgeht. So ist die Erscheinung selbst die unendliche, der Inhalt dem Begriffe des Geistes gemäß und die Erscheinung so, wie der Geist an und für sich selbst ist. Der Begriff der Religion ist in der Religion sich selbst gegenständlich geworden. Der Geist, der an und für sich ist, hat nun in seiner Entfaltung nicht mehr einzelne Formen, Bestimmungen seiner vor sich, weiß von sich nicht mehr als Geist in irgend einer Bestimmtheit, Beschränktheit; sondern nun hat er jene Beschränkungen, diese Endlichkeit überwunden und ist er für sich, wie er an sich ist. Dieses Wissen des Geistes für sich, wie er an sich ist, ist das An- und Fürsichsein des wissenden Geistes, die vollendete, absolute Religion, in der es offenbar ist, was der Geist, Gott ist; dies ist die christliche Religion.

Daß der Geist, wie in allem, so in der Religion seine Bahn durchlaufen muß, das ist im Begriffe des Geistes notwendig: er ist nur dadurch Wissen, Geist, daß er für sich ist als die Negation aller endlichen Formen, als diese absolute Idealität. Idealität nämlich heißt, daß dies äußerliche Sein, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Materiatur, Außereinander aufgehoben ist: indem ich es weiß, sind es nicht außer einander seiende Vorstellungen; sondern auf einfache Weise sind sie in mir zusammengefaßt. Was der Geist ist, muß also auf solche Weise das Seinige geworden sein, er muß diesen Kreislauf durchgemacht haben; und jene Formen, Unterschiede, Bestimmungen, Endlichkeiten müssen gewesen sein, daß er sie zu dem Seinigen mache.

Das ist der Weg und das Ziel, daß der Geist seinen eigenen Begriff, das, was er an sich ist, erreicht habe; und er erreicht es nur auf diese Weise, die in ihren abstrakten Momenten angedeutet worden. Die geoffenbarte Religion ist die offenbare, weil in ihr Gott ganz offenbar geworden. Hier ist alles dem Begriffe angemessen; es ist nichts Geheimes mehr an Gott. Es ist hier das Bewußtsein von dem entwickelten Begriff des Geistes, von Versöhntsein, nicht in der Schönheit, Heiterkeit, sondern im Geiste. Die offenbare Religion, während sie sonst immer noch verhüllt, nicht in ihrer Wahrheit war, ist zu ihrer Zeit gekommen. Das ist nicht eine zufällige Zeit, ein Belieben, Einfall, sondern im wesentlichen, ewigen Ratschluß Gottes, d. h. in der ewigen Vernunft, Weisheit Gottes bestimmte Zeit. Es ist Begriff der Sache, der göttliche Begriff, Begriff Gottes selbst, der sich zu dieser Entwicklung bestimmt und ihr Ziel gesetzt hat.

Dieser Gang der Religion ist die wahrhafte Theodicee; er zeigt alle Erzeugnisse des Geistes, jede Gestalt seiner Selbsterkenntnis als notwendig auf, weil der Geist lebendig, wirkend und der Trieb ist, durch die Reihe seiner Erscheinungen zum Bewußtsein seiner selbst, als aller Wahrheit, hindurchzudringen [24].

DER BEGRIFF DER RELIGION



as, womit wir anzufangen haben, ist die Frage: wie haben wir einen Anfang zu gewinnen? Es ist eine wenigstens formelle Forderung aller Wissenschaft, besonders der Philosophie, daß darin Nichts vorkomme, was nicht bewiesen ist. Beweisen im oberflächlichen Sinne heißt, daß ein Inhalt, Satz, Begriff aufgezeigt werde als resultierend aus etwas Vorhergehendem.

Aber wenn angefangen werden soll, hat man noch nicht bewiesen, denn man ist noch nicht bei etwas Resultierendem, bei einem Vermittelten, durch Anderes Gesetzten. Im Anfang ist man beim Unmittelbaren. Die anderen Wissenschaften haben dies in ihrer Art bequem; denn für sie ist der Gegenstand als ein gegebener vorhanden. So wird z. B. in der Geometrie angefangen: es gibt einen Raum, Punkt. Vom Beweisen des Gegenstandes ist da nicht die Rede, ihn gibt man unmittelbar zu.

In der Philosophie hingegen ist es nicht erlaubt, einen Anfang zu machen mit „es gibt, es ist", denn in ihr sollen wir nicht den Gegenstand voraussetzen. Es kann dies eine Schwierigkeit in Ansehung der Philosophie überhaupt ausmachen. Aber wir fangen hier in der Philosophie nicht von vorne an. Die Religionswissenschaft ist eine Wissenschaft in der Philosophie, setzt insofern die anderen philosophischen Disziplinen voraus, ist also Resultat. Nach der philosophischen Seite sind wir hier bereits bei einem Resultat von Vordersätzen, die hinter unserm Rücken liegen. Zur Aushilfe können wir uns jedoch an unser gewöhnliches Bewußtsein wenden, ein Zugegebenes, auf subjektive Weise Vorausgesetztes aufnehmen und von ihm den Anfang machen.

Der Anfang der Religion ist seinem allgemeinen Inhalte nach der noch eingehüllte Begriff der Religion selbst, daß Gott die absolute Wahrheit, die Wahrheit von allem und daß die Religion allein das absolute wahre Wissen ist[25]). Wir haben so

A. VON GOTT

zu handeln und den Anfang zu machen.

Was Gott ist, ist für uns, die Religion haben, ein Bekanntes, ein Inhalt, der im subjektiven Bewußtsein vorhanden ist. Aber wissenschaft-

lich betrachtet, ist zunächst Gott ein allgemeiner abstrakter Name, der noch keinen wahrhaften Gehalt bekommen hat. Denn erst die Religionsphilosophie ist die Entwickelung, Erkenntnis dessen, was Gott ist, und durch sie erfährt man erst auf erkennende Weise, was Gott ist. Gott ist diese sehr wohl b e kannte, aber eine wissenschaftlich noch nicht entwickelte, e r kannte Vorstellung.

Dieser Anfang ist also wissenschaftlich noch abstrakt. So voll die Brust von dieser Vorstellung sein kann, so ist es im Wissenschaftlichen nicht darum zu tun, was in der Brust, sondern um das, was herausgesetzt ist als Gegenstand für das Bewußtsein, näher für das denkende Bewußtsein, was die Form des Gedankens erlangt hat. Dieser Fülle die Form des Gedankens, Begriffs zu geben, ist das Geschäft unsrer Wissenschaft.

a) Der Anfang, als abstrakt, als der erste Inhalt, die Allgemeinheit, hat so noch gleichsam eine subjektive Stellung, hat die Stellung, als ob das Allgemeine nur für den Anfang so allgemein wäre und nicht in dieser Allgemeinheit bliebe. Der Anfang des Inhalts ist aber selbst so aufzufassen, daß bei allen weiteren Entwickelungen dieses Inhalts jenes Allgemeine sich als ein absolut Konkretes, Inhaltsvolles, Reiches zeigen wird und wir zugleich aus dieser Allgemeinheit nicht heraustreten, daß also diese Allgemeinheit, die wir der Form nach einerseits verlassen, indem sie zu einer bestimmten Entwickelung fortgeht, sich doch als absolute, dauernde Grundlage erhält, nicht als bloß subjektiver Anfang zu nehmen ist.

Gott ist für uns, indem er das Allgemeine ist, in Beziehung auf die Entwickelung das in sich Verschlossene, in absoluter Einheit mit sich selbst. Wenn wir sagen: Gott ist das Verschlossene, so ist das ausgedrückt in Beziehung auf eine Entwickelung, die wir erwarten. Aber die Verschlossenheit, was Allgemeinheit Gottes von uns genannt worden, ist in dieser Beziehung auf Gott selbst, auf den Inhalt selbst nicht zu fassen als eine abstrakte Allgemeinheit, außerhalb welcher das Besondere, gegen welche das Besondere noch selbständig wäre. Vielmehr ist diese Allgemeinheit als die absolut volle, erfüllte zu fassen. Gott aber als dieses Allgemeine, das in sich Konkrete, Volle, ist dies, daß Gott nur Einer ist und nicht im Gegensatze gegen viele Götter; sondern es ist nur das Eine, Gott.

Die Dinge, Entwickelungen der natürlichen und geistigen Welt sind

mannigfache Gestalten, unendlich vielgeformtes Dasein: sie haben ein Sein von unterschiedenem Grad, Kraft, Stärke, Inhalt. Aber das Sein aller diese Dinge ist ein solches, das nicht selbständig, sondern schlechthin nur ein Getragenes, Gesetztes ist, nicht wahrhafte Selbständigkeit hat. Wenn wir den besonderen Dingen ein Sein zuschreiben, so ist das nur ein geliehenes Sein, nur der Schein eines Seins, nicht das absolut selbständige Sein, das Gott ist. Gott in seiner Allgemeinheit, dies Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen; und was besteht, hat seine Wurzel, sein Bestehen nur in diesem Einen. Wenn wir diesen ersten Inhalt so auffassen, so können wir uns ausdrücken: Gott ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles Andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich; die einzig absolute Wirklichkeit ist allein Gott: so ist er die absolute Substanz [26]).

Hält man diesen Gedanken so abstrakt fest, so ist es allerdings Spinozismus. Die Substantialität, die Substanz als solche ist noch gar nicht unterschieden von der Subjektivität. Die Verunglimpfung der Philosophie geht vornehmlich von dieser Seite aus: man sagt, die Philosophie müsse Spinozismus sein, wenn sie konsequent sei, und so sei sie Atheismus, Fatalismus [27]).

Eine weitere Bestimmung indessen ist es, daß die Substantialität, die Einheit der absoluten Wirklichkeit mit sich selbst, nur Grundlage, ein Moment in der Bestimmung Gottes als Geistes ist. In aller weitern Entwickelung nämlich tritt Gott nicht aus seiner Einheit mit sich selbst heraus. Indem er, wie man gewöhnlich sagt, die Welt erschafft, entsteht also nicht ein Böses, Anderes, das selbständig, unabhängig wäre.

b) Dieser Anfang ist Gegenstand für uns oder Inhalt in uns. Wir haben diesen Gegenstand. So ist die unmittelbare Frage: wer sind wir? Wir, Ich, der Geist ist selbst ein sehr Konkretes, Mannigfaches: ich bin anschauend, sehe, höre usw. Alles das bin ich, dies Fühlen, Sehen. Der nähere Sinn dieser Frage ist also: nach welcher jener Bestimmungen ist dieser Inhalt für unsere Sinne? Vorstellung, Wille, Phantasie, Gefühl? — welches ist der Ort, wo dieser Inhalt, Gegenstand zu Hause ist? welches ist der Boden dieses Gehalts?

Wenn wir an Gott denken, so sprechen wir dabei diesen Gang aus, daß wir über das Sinnliche, Äußerliche, Einzelne uns erheben. Es wird

eine Erhebung zum Reinen, mit sich Einigen ausgesprochen. Diese Erhebung ist Hinausgehen über das Sinnliche und das bloße Gefühl in die reine Region des Allgemeinen, und diese Region ist das Denken. Denken also ist der Boden dieses Inhalts, die Tätigkeit des Allgemeinen, das Allgemeine in seiner Tätigkeit, Wirksamkeit. Oder sprechen wir es als Auffassen des Allgemeinen aus, so ist das, für welches das Allgemeine ist, immer das Denken.

So haben wir einen Unterschied zwischen dem Denken und dem Allgemeinen, das wir zunächst Gott nannten. Es ist ein Unterschied, der zunächst nur unsrer Reflexion zukommt, der für sich im Inhalte noch ganz und gar nicht enthalten ist. Es ist Resultat der Philosophie, wie schon Glaube der Religion, daß Gott die Eine wahrhafte Wirklichkeit ist, sonst gar keine. In dieser Einen Wirklichkeit und reinen Klarheit hat die Wirklichkeit und der Unterschied, den wir Denken nennen, noch keinen Platz.

Was wir vor uns haben, ist dies Eine Absolute. Diesen Inhalt, diese Bestimmung können wir noch nicht Religion nennen; dazu gehört subjektiver Geist, Bewußtsein. Das Denken ist der Ort dieses Allgemeinen, aber dieser Ort ist zunächst absorbiert in diesem Einen, Ewigen, an und für sich Seienden.

c) Diese Vorstellung hat man mit dem Namen Pantheismus bezeichnen wollen. Richtiger würde man sie nennen: Vorstellung der Substantialität. Gott ist da zunächst nur als Substanz bestimmt. Das absolute Subjekt, der Geist bleibt auch Substanz, aber er ist nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subjekt bestimmt. Von diesem Unterschiede wissen die gewöhnlich nichts, die sagen, spekulative Philosophie sei Pantheismus. Sie übersehen die Hauptsache, wie immer, und sie verunglimpfen die Philosophie, indem sie etwas Falsches aus ihr machen.

Pantheismus hat bei diesem Vorwurf gewöhnlich den Sinn: Alles, das All, Universum, dieser Komplex von allem Existierenden, diese unendlich vielen endlichen Dinge seien Gott; und diese Beschuldigung wird der Philosophie gemacht, sie behaupte, Alles sei Gott, d. h. diese unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge, nicht die an und für sich seiende Allgemeinheit, sondern die einzelnen Dinge in ihrer empirischen Existenz, wie sie unmittelbar sind. Sagt man: Gott ist dies Alles, dies Papier usw., so ist es Pantheismus, wie er in jenem Vorwurf

gefaßt wird, d. h. Gott ist alles, alle einzelnen Dinge. Wenn ich sage: Gattung, so ist das auch eine Allgemeinheit, aber eine ganz andere als Allheit, in welcher das Allgemeine nur als Zusammenfassen aller einzelnen Existenzen und das Seiende das zugrunde Liegende, der eigentliche Inhalt, alle einzelnen Dinge ist.

Dieses Faktum jedoch, das in irgend einer Religion solcher Pantheismus dagewesen, ist vollkommen falsch. Es ist nie einem Menschen eingefallen, zu sagen: Alles ist Gott, d. h. die Dinge in ihrer Einzelnheit, Zufälligkeit; viel weniger ist das in einer Philosophie behauptet worden.

Der Spinozismus selbst als solcher und auch der orientalische Pantheismus enthält, daß in allem das Göttliche nur sei das Allgemeine eines Inhalts, das Wesen der Dinge, so, daß dieses aber auch vorgestellt wird als das bestimmte Wesen der Dinge. Wenn Brahma sagt: Ich bin der Glanz, das Leuchtende in den Metallen, der Ganges unter den Flüssen, das Leben im Lebendigen usw., so ist damit das Einzelne aufgehoben. Brahma sagt nicht: Ich bin das Metall, die Flüsse, die einzelnen Dinge jeder Art selbst als solche, wie sie unmittelbar existieren. Der Glanz ist nicht das Metall selbst, sondern das Allgemeine, Substantielle, herausgehoben aus dem Einzelnen, nicht mehr das *πᾶν*, Alles als Einzelnes. Da ist schon nicht mehr das gesagt, was man Pantheismus heißt, sondern es ist gesagt: das Wesen in solchen einzelnen Dingen [28].

Zum Lebendigen gehört Zeitlichkeit, Räumlichkeit. Es ist aber nur das Unvergängliche an dieser Einzelnheit herausgehoben. „Das Leben des Lebendigen“ ist in dieser Sphäre des Lebens das Unbeschränkte, Allgemeine. Wird aber gesagt: Alles ist Gott, so wird die Einzelnheit genommen nach allen ihren Schranken, Endlichkeit, Vergänglichkeit. Diese Vorstellung vom Pantheismus kommt davon her, daß man die abstrakte, nicht die geistige Einheit heraushebt. Jene vergessen, daß in einer religiösen Vorstellung, wo nur die Substanz, das Eine als wahrhafte Wirklichkeit gilt, eben gegen dies Eine die einzelnen endlichen Dinge verschwunden sind, ihnen keine Wirklichkeit zugeschrieben wird; sondern man behält diese noch neben dem Einen materialiter bei. Sie glauben den Eleaten nicht, welche sagten: es ist nur das Eine und ausdrücklich hinzufügen: und das Nichts ist gar nicht. Alles Endliche würde Beschränkung, Negation des Einen sein, aber das Nichts, die Beschränkung, Endlichkeit, Grenze und das Begrenzte ist gar nicht.

Man hat dem Spinozismus Atheismus vorgeworfen. Aber die Welt, dies Alles ist gar nicht im Spinozismus. Es erscheint wohl, man spricht von seinem Dasein, und unser Leben ist, in dieser Existenz zu sein. Im philosophischen Sinne aber hat die Welt gar keine Wirklichkeit, ist gar nicht. Diesen Einzelnheiten wird keine Wirklichkeit zugeschrieben: es sind Endlichkeiten, und von diesen wird gesagt, sie seien gar nicht [29]).

Der Spinozismus, ist die allgemeine Beschuldigung, sei diese Konsequenz: wenn Alles Eins ist, so behaupte solche Philosophie, das Gute sei Eins mit dem Bösen, es sei kein Unterschied zwischen Gutem und Bösem und damit alle Religion aufgehoben. Man sagt, es gelte an sich der Unterschied des Guten und Bösen nicht; damit sei es gleichgültig, ob man gut oder böse sei. Es kann zugegeben werden; daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem an sich aufgehoben sei, d. h. in Gott, der einzig wahren Wirklichkeit. Gott ist das Eine, absolut bei sich selbst Bleibende; in der Substanz ist kein Unterschied. Beim Unterschied Gottes von der Welt, insbesondere vom Menschen, da tritt der Unterschied von Gutem und Bösem ein. Im Spinozismus ist in Rücksicht auf diesen Unterschied von Gott und Mensch Grundbestimmung, daß der Mensch Gott allein zu seinem Ziele haben muß. Da ist für den Unterschied, für den Menschen Gesetz die Liebe Gottes, auf diese Liebe zu Gott allein gerichtet zu sein, nicht seinen Unterschied geltend zu machen, auf ihm beharren zu wollen, sondern allein seine Richtung auf Gott zu haben. Das aber ist gerade die erhabenste Moral, daß das Böse das Nichtige ist und der Mensch diesen Unterschied, diese Nichtigkeit nicht soll gelten lassen. Der Mensch kann auf diesem Unterschiede beharren wollen, diesen Unterschied zur Entgegensetzung gegen Gott, das an und für sich Allgemeine treiben: so ist er böse. Aber er kann seinen Unterschied auch für nichtig achten, seine Wahrheit nur in Gott und seine Richtung auf Gott setzen: dann ist er gut [30]).

Die Oberflächlichkeit, mit der gegen die Philosophie polemisiert wird, sagt auch: Philosophie sei Identitätssystem. Es ist ganz richtig: Substanz ist diese eine Identität mit sich, aber ebensosehr auch der Geist. Identität, Einheit mit sich ist am Ende alles. Spricht man aber von Identitätsphilosophie, so bleibt man bei der abstrakten Identität, Einheit überhaupt und sieht ab von dem, worauf es allein ankommt, von der Bestimmung dieser Einheit in sich, ob sie als Substanz oder Geist bestimmt ist. Die ganze Philosophie ist nichts Anderes als das

Studium der Bestimmungen der Einheit. Ebenso ist die Religionsphilosophie eine Reihenfolge von Einheiten, immer die Einheit, aber so, daß diese immer weiter bestimmt ist.

Im Physikalischen gibt es der Einheiten viele. Wasser und Erde zusammengebracht, das ist auch Einheit, aber eine Mengung. Wenn ich eine Basis und eine Säure habe und Salz, Kristall daraus entsteht, habe ich auch Wasser, kann es aber nicht sehen, und es ist nicht die geringste Feuchtigkeit vorhanden. Da ist die Einheit des Wassers mit dieser Materie eine ganz anders bestimmte Einheit, als wenn ich Wasser und Erde vermenge. Die Hauptsache ist der Unterschied dieser Bestimmung. Die Einheit Gottes ist immer Einheit, aber es kommt ganz allein auf die Arten und Weisen der Bestimmung dieser Einheit an. Diese Bestimmung der Einheit wird übersehen und eben damit gerade das, worauf es ankommt [31]). —

Das Erste also ist die göttliche Einheit, der Geist ganz in dieser seiner unbestimmten Allgemeinheit, für welchen durchaus kein Unterschied ist. Auf dieser absoluten Grundlage — wir sprechen das zunächst noch als Faktum aus — kommt nun aber auch der Unterschied überhaupt hervor, der als geistiger Unterschied Bewußtsein ist, und damit erst fängt die Religion als solche an. Indem die absolute Allgemeinheit zum Urteil, d. h. dazu fortgeht, sich als Bestimmtheit zu setzen, und Gott als Geist für den Geist ist, so haben wir den Standpunkt, daß Gott Gegenstand des Bewußtseins und das im Anfang allgemeine, unterschiedliche Denken in das Verhältnis eingetreten ist.

B. DAS RELIGIÖSE VERHÄLTNIS



In der Lehre von Gott haben wir Gott schlechthin nur für sich als Objekt vor uns. Freilich kommt dann auch die Beziehung Gottes auf die Menschen hinzu; und während dies nach der frühern gewöhnlichen Vorstellung nicht wesentlich dazu gehörig erschien, handelt dagegen die neuere Theologie mehr von der Religion als von Gott: es wird nur gefordert, der Mensch soll Religion haben, dies ist die Hauptsache, und es wird sogar als gleichgiltig gesetzt, ob man von Gott etwas wisse oder nicht; oder man hält dafür, es sei dies nur etwas ganz Subjektives; man wisse eigentlich nicht, was Gott sei. Dagegen hat man im Mittelalter mehr das Wesen Gottes betrachtet und bestimmt. Wir haben die Wahrheit anzuerkennen, die darin liegt, daß Gott nicht getrennt vom subjektiven Geiste betrachtet wird, aber nur nicht aus dem Grunde, daß Gott ein Unbekanntes ist, sondern deswegen, weil Gott wesentlich Geist, als wissender ist. Es ist also eine Beziehung von Geist zu Geist. Dieses Verhältnis von Geist zu Geist liegt der Religion zugrunde.

Wenn wir nun dessen überhoben wären, mit dem Beweise, daß Gott ist, anzufangen, so hätten wir doch zu beweisen, daß die Religion ist und daß sie notwendig ist: denn die Philosophie hat den Gegenstand nicht als einen gegebenen.

Man könnte nun zwar sagen, jener Beweis sei nicht nötig, und sich darauf berufen, daß alle Völker Religion hätten. Aber dies ist nur etwas Angenommenes, und mit dem Ausdruck „alles“ geht man überhaupt nicht besonders gut um. Sodann gibt es doch auch Völker, von denen man schwerlich sagen dürfte, daß sie Religion haben: ihr Höchstes, das sie etwa verehren, ist Sonne, Mond, oder was ihnen sonst in der sinnlichen Natur auffällt. Auch gibt es die Erscheinung eines Extrems von Bildung, daß das Sein Gottes überhaupt geleugnet worden ist und ebenso, daß die Religion die Wahrhaftigkeit des Geistes sei. Ja, man hat in diesem Extrem mit Ernst behauptet, die Priester seien nur Betrüger, indem sie den Menschen eine Religion eingäben, denn sie hätten dabei nur die Absicht gehabt, sich die Menschen unterwürfig zu machen.

Ein weiterer Versuch, die Notwendigkeit der Religion zu beweisen, kommt nur zur äußerlichen, bedingten Notwendigkeit, in welcher die

Religion zu einem Mittel und zu etwas Absichtlichem gemacht, aber damit zu etwas Zufälligem herabgesetzt wird, welches nicht an und für sich gilt, sondern willkürlich von mir ebenso entfernt, wie mit Absicht gebraucht werden kann. Die wahrhafte Ansicht, das substantielle Verhältnis und das falsche Verhältnis stehen hier sehr nahe aneinander, und das Schiefe des letztern scheint nur eine leichte Verschiebung des erstern zu sein.

So hat man in alter und neuer Zeit gesagt, diese Stadt, dieser Staat, diese Familie oder Individuen seien durch die Verachtung der Götter zugrunde gegangen; die Verehrung der Götter dagegen und die Ehrfurcht gegen sie erhalte und beglücke die Staaten, und das Glück und Fortkommen der Individuen werde durch ihre Religiosität befördert. Nun wird allerdings die Rechtschaffenheit erst etwas Festes und erhält die Erfüllung der Pflichten ihre Bewährung, wenn ihnen die Religion zugrunde liegt. Das Innerste des Menschen, das Gewissen, hat darin erst absolute Verpflichtung und die Sicherheit derselben. So muß der Staat auf Religion beruhen, weil in ihr die Sicherheit der Gesinnung, der Pflichten gegen denselben erst absolut ist. Jede andere Weise der Verpflichtung weiß sich Ausreden, Ausnahmen, Gegengründe zu verschaffen, weiß die Gesetze, Einrichtungen und Individuen der Regierung und Obrigkeit zu verkleinern, sie unter Gesichtspunkte zu bringen, wodurch man sich von der Achtung gegen dieselbe losmacht. Denn alle diese Bestimmungen sind nicht das allein, was sie an sich und in sich sind, sondern sie haben zugleich eine gegenwärtige endliche Existenz, sie sind von der Beschaffenheit, daß sie die Reflexion einladen, sie zu untersuchen, sie ebenso anzuklagen wie zu rechtfertigen, und rufen so die subjektive Betrachtung auf, die sich von ihnen dispensieren kann. Nur die Religion ist es, die alles dieses subjektive Beurteilen und Abwägen niederschlägt, zunichte macht und eine unendliche, absolute Verpflichtung herbeiführt. Kurz, die Verehrung Gottes oder der Götter befestigt und erhält die Individuen, die Familien, Staaten, die Verachtung Gottes oder der Götter löst die Rechte und Pflichten, die Bande der Familien und der Staaten auf und führt sie zum Verderben.

Dies ist also eine höchst wahre und wichtige Betrachtung, welche den wesentlichen, substantiellen Zusammenhang enthält. Wenn jedoch aus jenem Satze als Resultat eine Erfahrung gefolgert wird: also ist

die Religion notwendig, so ist dies eine äußerliche Art des Schlusses, kann aber noch allein in Rücksicht des subjektiven Erkennens mangelhaft sein, so daß damit dem Inhalt noch nicht eine schiefe Wendung oder Stellung gegeben wird. Allein wenn der Schluß jetzt so lautet: also ist die Religion für die Zwecke der Individuen, Regierungen, Staaten usw. nützlich, so wird damit ein Verhältnis eingeführt, in welchem die Religion als Mittel gesetzt wird. Aber bei der Religion hat man es mit dem Geist, dem vielgewandten, zu tun. Wie schon der organische Körper in seinen Krankheiten gegen die Heilmittel, so sehr sie eine Notwendigkeit der Wirkungsweise gegen ihn ausüben, zugleich nach ihrer Spezialität different ist und eine Wahl unter einer Menge von Mitteln offensteht, so setzt der Geist noch mehr, was er als Mittel hat und gebrauchen kann, zu einem Besondern herab und er hat dann das Bewußtsein seiner Freiheit, es gebrauchen zu können oder auch ein anderes.

Wenn also die Religion Mittel ist, so weiß der Geist, daß er sie gebrauchen, daß er aber auch andere Mittel ergreifen kann, ja, er steht ihr so gegenüber, daß er sich auf sich kann verlassen wollen. Er hat ferner die Freiheit seiner Zwecke, welche darin liegt, daß seine Zwecke das Geltende sein sollen und die Religion nur Mittel, er hat die Freiheit, seine Macht und Herrschaft sich zum Zweck zu machen, also sich Zwecke zu setzen, bei denen er die Religion entbehren kann, oder die gerade gegen dieselbe gehen. Es kommt aber vielmehr darauf an, daß er sich zu solchen Zwecken entschlösse oder verpflichtet wüßte, die mit Zurücksetzung anderer beliebiger, überhaupt mit Aufopferung der besonderen Zwecke, objektiv, an und für sich gelten. Objektive Zwecke fordern das Aufgeben subjektiver Interessen, Neigungen und Zwecke. Dies Negative ist darin enthalten, wenn gesagt wird, die Verehrung Gottes gründe das wahre Wohl der Individuen, Völker und Staaten. Ist dies eine Folge von jener, so ist jene die Hauptsache, hat sie ihre Bestimmung und Bestimmtheit für sich und reguliert sie die Zwecke und Ansichten der Menschen, die als besondere Zwecke nicht das Erste, sich für sich bestimmen Sollende sind. Man sieht: solch eine leichte Wendung der Reflexionsstellung verändert und verdirbt gänzlich jenen ersten Sinn und macht aus der Notwendigkeit eine bloße Nützlichkeit, die als zufällig sich verkehren läßt. Hier dagegen ist von der innern, an und für sich seienden Notwendigkeit die Rede, einer Notwendigkeit, der sich die Willkür, das Böse allerdings wohl entgegenstellen kann;

aber diese Willkür fällt dann außerhalb auf die Seite des Ich, das sich als frei auf die Spitze seines Fürsichseins stellen kann, und gehört nicht mehr der Notwendigkeit selbst an, ist nicht mehr die eigene sich verkehrende Natur derselben, wie es der Fall ist, solange sie nur als Nützlichkeit gefaßt wird.

I

DIE NOTWENDIGKEIT DES RELIGIÖSEN STANDPUNKTES

Was nun den Beweis jener inneren Notwendigkeit der Religion betrifft, so liegt darin, daß etwas als notwendig gezeigt werden soll, daß von einem Andern ausgegangen werde. Dieses Andere, hier des wahrhaften, göttlichen Seins, ist das ungöttliche Sein, die endliche Welt, das endliche Bewußtsein. Wenn nun von diesem, als dem Unmittelbaren, Endlichen, Unwahren, und zwar von ihm als einem Gegenstande unsers Wissens und wie wir es unmittelbar als das, was es in seiner bestimmten Qualität ist, auffassen — wenn also in dieser Weise vom Ersten angefangen wird, so zeigt es sich im Fortgange, nicht das zu sein, als was es sich unmittelbar gibt, sondern als sich selbst zerstörend, werdend, sich fortschickend zu einem Andern. Von dem Endlichen, mit dem wir anfangen, sagt uns daher nicht *unsre* Reflexion und Betrachtung, unser Urteil, daß es ein Wahres zu seinem Grunde habe, nicht *wir* bringen seinen Grund herbei, sondern es zeigt an ihm selbst, daß es sich in ein Anderes, in ein Höheres, als es selber ist, auflöse. Wir folgen dem Gegenstande, wie er zur Quelle seiner Wahrheit für sich selbst zurückgeht.

Indem nun der Gegenstand, von dem angefangen wird, in seiner Wahrheit zugrunde geht und sich selbst aufopfert, so ist er damit nicht verschwunden. Sein Inhalt ist vielmehr in der Bestimmung seiner Idealität gesetzt. Ein Beispiel dieser Aufhebung und Idealität haben wir am Bewußtsein: Ich beziehe mich auf einen Gegenstand und betrachte denselben, wie er ist. Der Gegenstand, den ich zugleich von mir unterscheide, ist selbständig: ich habe ihn nicht gemacht, er hat nicht auf mich gewartet, damit er sei, und er bleibt, wenn ich auch von ihm hinweggehe. Beide, Ich und der Gegenstand, sind also zwei Selbständige. Aber das Bewußtsein ist zugleich die Beziehung dieser beiden Selbständigen, in welcher beide als eins gesetzt sind: indem ich vom

Gegenstande weiß, so sind in meiner einfachen Bestimmtheit diese zwei, Ich und das Andere, in Einem. Wenn wir dies wahrhaft auffassen, so haben wir nicht nur das negative Resultat, daß das Einssein und das Selbständigsein zweier sich aufhebe. Die Aufhebung ist nicht nur die leere Negation, sondern das Negative derer, von denen ich ausgegangen bin. Das Nichts ist also nur das Nichts der Selbständigkeit beider, das Nichts, worin beide Bestimmungen aufgehoben und ideell enthalten sind [32]).

Wollten wir nun in dieser Weise sehen, wie das natürliche und geistige Universum in ihre Wahrheit, in den religiösen Standpunkt zurückgehen, so würde die ausführliche Betrachtung dieses Rückganges den ganzen Kreis der philosophischen Wissenschaften bilden. Wir hätten hier anzufangen mit der Natur; diese ist das Unmittelbare. Der Natur stände dann der Geist gegenüber, und beide sind endlich, insofern sie einander gegenüberstehen.

Es könnten hier nun zwei Betrachtungsweisen unterschieden werden [33]).

Zunächst könnten wir betrachten, was die Natur und der Geist an sich sind. Diese Betrachtung würde zeigen, daß sie an sich in der Einen Idee identisch und beide nur die Abspiegelung von Einem und demselben sind, oder daß sie in der Idee ihre Eine Wurzel haben. Dies würde aber selbst noch eine abstrakte Betrachtung sein, die sich auf das beschränkt, was jene Gegensätze an sich sind, und sie nicht nach der Idee und Realität auffaßt. Die Unterschiede, die wesentlich zur Idee gehören, wären unbeachtet gelassen. Diese absolute Idee ist das Notwendige, ist das Wesen beider, der Natur und des Geistes, worin, was ihren Unterschied, ihre Grenze und Endlichkeit ausmacht, wegfällt. Das Wesen des Geistes und der Natur ist Eines und dasselbe, und in dieser Identität sind sie nicht mehr, als was sie in ihrer Trennung und Qualität sind. Bei dieser Betrachtung ist es aber unsre erkennende Tätigkeit, welche diesen beiden ihren Unterschied abstreift und ihre Endlichkeit aufhebt. Es fällt außer diese begrenzten Welten, daß sie begrenzte sind und daß ihre Grenze in der Idee, die ihre Einheit ist, verschwindet. Dieses Hinwegfallen der Grenze ist ein Wegsehen, das in unsre erkennende Tätigkeit fällt. W i r heben die Form ihrer Endlichkeit auf und kommen zu ihrer Wahrheit. Diese Weise zu fassen ist insofern mehr s u b j e k t i v e r Art, und was sich

als die Wahrheit dieser Endlichkeit darstellt, ist die an sich seiende Idee — die Spinozistische Substanz oder das Absolute, wie es Schelling gefaßt hat. Man zeigt von den natürlichen Dingen, wie von der geistigen Welt, daß sie endlich sind, daß das Wahre das Verschwinden ihrer Grenze in der absoluten Substanz und daß diese die absolute Identität beider, des Subjektiven und Objektiven, des Denkens und des Seins ist. Aber sie ist nur diese Identität. Die Formbestimmtheit und Qualität ist von uns hinweggetan und fällt nicht in die Substanz, die deshalb starre, kalte, bewegungslose Notwendigkeit ist, in der das Erkennen, die Subjektivität sich nicht befriedigen kann, weil es seine Lebendigkeit und seine Unterschiede in ihr nicht wiederfindet. Auch in der gewöhnlichen Andacht findet sich diese Erscheinung: man erhebt sich über die Endlichkeit, vergißt dieselbe; aber darum, daß man sie vergessen hat, ist sie noch nicht wahrhaft aufgehoben.

Das Zweite ist die Auffassung der Notwendigkeit, daß das Sichaufheben des Endlichen und das Setzen des Absoluten objektiver Natur ist. Es muß von der Natur und dem Geiste gezeigt werden, daß sie sich selbst nach ihrem Begriffe aufheben, und ihre Endlichkeit darf nicht nur durch subjektive Wegnahme ihrer Grenze entfernt werden. Dies ist dann die Bewegung des Denkens, die ebenso Bewegung der Sache ist, und es ist der Prozeß der Natur und des Geistes selbst, aus dem das Wahre hervorgeht. So wird

a) die Natur betrachtet als das, was sie an sich selbst ist, als der Prozeß, dessen letzte Wahrheit der Übergang zum Geiste ist, wobei der Geist sich als die Wahrheit der Natur beweist. Das ist die eigene Bestimmung der Natur, daß sie sich aufopfert, verbrennt, so daß aus diesem Brandopfer die Psyche hervorbricht und die Idee sich in ihr eigenes Element, in ihren eigenen Äther sich erhebt. Diese Aufopferung der Natur ist ihr Prozeß und hat näher die Bestimmung, daß sie als Fortgang durch eine Stufenleiter erscheint, wo die Unterschiede in der Form des Außereinanderseins da sind. Der Zusammenhang ist nur ein Inneres. Die Momente, die die Idee im Kleide der Natur durchläuft, sind eine Reihe von selbständigen Gestalten. Die Natur ist die Idee nur an sich, und die Weise ihres Daseins ist, außer sich zu sein in vollkommener Äußerlichkeit. Die nähere Weise ihres Fortgangs ist aber die, daß der in ihr verschlossene Begriff durchbricht, die Rinde des

Außersichseins in sich zieht, idealisiert und, indem er die Schale des Kristalls durchsichtig macht, selbst in die Erscheinung tritt. Der innerliche Begriff wird äußerlich oder umgekehrt: die Natur vertieft sich in sich, und das Äußerliche macht sich zur Weise des Begriffs. So tritt eine Äußerlichkeit hervor, welche selbst ideell und in der Einheit des Begriffs gehalten ist. Dies ist die Wahrheit der Natur, das Bewußtsein.

Im Bewußtsein bin ich der Begriff, und das, was für mich ist, wovon ich ein Bewußtsein habe, ist mein Dasein überhaupt[34]). Dies ist in der Natur nicht Gewußtes, nur ein Äußerliches; der Geist erst weiß die Äußerlichkeit und setzt sie mit sich identisch. In der Empfindung, der höchsten Spitze und dem Ende der Natur, ist schon ein Fürsichsein enthalten, so daß die Bestimmtheit, die Etwas hat, zugleich ideell und in das Subjekt zurückgenommen ist. Die Qualitäten eines Steines sind einander äußerlich, und der Begriff, den wir davon auffassen, ist nicht in ihm. In der Empfindung hingegen sind nicht äußerliche Qualitäten als solche, sondern sie sind in sich reflektiert, und hier fängt Seele, Subjektivität an. Da ist die Identität, die als Schwere nur Trieb und Sollen ist, in die Existenz getreten. In der Schwere bleibt immer noch ein Außereinander, die verschiedenen Punkte repellieren einander, und dieser eine Punkt, der die Empfindung ist, das Insichsein, kommt nicht hervor. Das ganze Drängen und Leben der Natur geht aber nach der Empfindung und nach dem Geiste hin. Indem nun der Geist in diesem Fortgange als notwendig durch die Natur, als durch sie vermittelt erscheint, so ist diese Vermittlung eine solche, die sich selbst zugleich aufhebt. Das aus der Vermittlung Hervorgehende zeigt sich als den Grund und die Wahrheit desjenigen, woraus es hervorgegangen ist. Dem philosophischen Erkennen ist der Fortgang ein Strom mit entgegengesetzter Richtung: fortleitend zum Andern, aber so zugleich rückwirkend, daß dasjenige, was als das Letzte, als im Vorhergehenden begründet erscheint, vielmehr als das Erste, als der Grund sich darstellt.

b) Der Geist selbst ist zunächst unmittelbar. Für sich ist er dadurch, daß er zu sich selbst kommt, und seine Lebendigkeit ist es, durch sich selbst für sich zu werden. In diesem Prozeß sind wesentlich zwei Seiten zu unterscheiden: einmal was der Geist an und für sich ist, und zweitens seine Endlichkeit. Erst ist er verhältnislos, ideell, verschlossen in der Idee. In dem Zweiten, in seiner Endlichkeit, ist er Bewußtsein und steht er, da Anderes für ihn ist, im Verhältnisse.

Die Natur ist nur Erscheinung; Idee ist sie für uns in der denkenden Betrachtung; also diese ihre eigene Verklärung, der Geist, fällt außer ihr. Die Bestimmung des Geistes ist dagegen, daß die Idee in ihn selbst falle und das Absolute, das an und für sich Wahre, für ihn sei.

In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist noch endlich. Diese Endlichkeit hat die Form, daß zunächst, was er an und für sich ist, von dem, was in sein Bewußtsein fällt, unterschieden ist. Seine Bestimmung und seine Unendlichkeit ist nun aber, daß sein Bewußtsein und seine Idee sich ausgleichen. Diese Vollendung des Geistes und die Ausgleichung der Unterschiede jenes Verhältnisses kann nach dieser doppelten Seite des An- und Fürsichseins und des Bewußtseins desselben gefaßt werden. Beides ist zunächst unterschieden: es ist nicht für das Bewußtsein, was an und für sich ist, und dieses hat noch die Gestalt des Andern für den Geist. Beides steht aber auch so in Wechselwirkung, daß der Fortgang des Einen zugleich die Fortbildung des Andern ist. In der „Phänomenologie des Geistes" ist dieser in seiner Erscheinung als Bewußtsein und die Notwendigkeit seines Fortgangs bis zum absoluten Standpunkt betrachtet. Da sind die Gestalten des Geistes, die Stufen, die er produziert, so betrachtet, wie sie in sein Bewußtsein fallen. Das aber, was der Geist weiß, was er als Bewußtsein ist, das ist nur das Eine. Das Andere ist die Notwendigkeit dessen, was der Geist weiß und was für ihn ist. Denn das Eine, daß für den Geist seine Welt ist, ist eben nur und erscheint als zufällig. Das Andere, die Notwendigkeit, daß diese Welt für ihn geworden ist, ist nicht für den Geist auf dieser Stufe des Bewußtseins, geht im Geheimen gegen ihn vor, ist nur für die philosophische Betrachtung und fällt in die Entwickelung dessen, was der Geist seinem Begriffe nach ist.

In dieser Entwickelung kommt es nun zu einer Stufe, wo der Geist zu seinem absoluten Bewußtsein gelangt, auf welcher die Vernünftigkeit als eine Welt für ihn ist; und indem er auf der andern Seite nach der Weise des Bewußtseins sich zum Bewußtsein des An- und Fürsichseins der Welt ausbildet, so ist hier der Punkt, wo die beiden Weisen, die erst verschieden waren, zusammenfallen. Die Vollendung des Bewußtseins ist, daß der wahrhafte Gegenstand für es sei; und die Vollendung des Gegenstandes, des Substantiellen, der Substanz ist die, daß sie für sich sei, d. h. sich von sich unterscheide und sich selbst zum Gegenstande habe. Das Bewußtsein treibt sich fort zum

Bewußtsein des Substantiellen, und dieses, der Begriff des Geistes, treibt sich fort zur Erscheinung und zum Verhältnis, für sich zu sein. Dieser letzte Punkt, wo die Bewegung beider Seiten zusammentrifft, ist die sittliche Welt, der Staat. Da ist die Freiheit des Geistes, die in ihrem Wege selbständig, wie die Sonne fortgeht, ein vorhandener, vorgefundener Gegenstand, als eine Notwendigkeit und daseiende Welt. Ebenso ist hier das Bewußtsein vollendet, und Jeder findet sich in dieser Welt des Staates fertig und hat in ihr seine Freiheit. Das Bewußtsein, das Fürsichsein und das substantielle Wesen haben sich ausgeglichen.

c) Diese Erscheinung des göttlichen Lebens ist aber selbst noch in der Endlichkeit. Die Aufhebung dieser Endlichkeit nun ist der religiöse Standpunkt, auf welchem Gott als die absolute Macht und Substanz, in welche der ganze Reichtum der natürlichen wie der geistigen Welt zurückgegangen ist, Gegenstand des Bewußtseins ist. Der religiöse Standpunkt, als Entwickelung des natürlichen und geistigen Universums, ergibt sich in diesem Fortgange als absolut Wahres und Erstes, das nichts als eine bleibende Voraussetzung hinter sich zu liegen hat, sondern den ganzen Reichtum in sich aufgezehrt hat. Die Notwendigkeit ist vielmehr, daß dieser gesamte Reichtum sich in seine Wahrheit versenkt hat, nämlich in das an und für sich seiende Allgemeine. Aber indem dies Allgemeine an und für sich bestimmt und als konkret, als Idee selbst dies ist, sich von sich abzustoßen, so entwickelt es aus sich die Bestimmtheit und setzt es sich für das Bewußtsein [35]).

Die Formen dieser Entwickelung und Selbstbestimmung des Allgemeinen sind die logischen Hauptmomente, die ebenso die Form von allem dem früher genannten Reichtum ausmachen. Die Entwickelung Gottes in ihm selbst ist somit dieselbe logische Notwendigkeit, welche die des Universums ist, und dieses ist an sich nur insofern göttlich, als es auf jeder Stufe die Entwickelung dieser Form ist.

Zunächst ist diese Entwickelung in Ansehung des Stoffes zwar verschieden, da sie, in der reinen Allgemeinheit vorgehend, nur göttliche Gestaltungen und Momente gibt, im Felde der Endlichkeit hingegen endliche Gestalten und Sphären. Dieser Stoff also und seine Gestaltungen sind insofern ganz verschieden, ungeachtet die Form der Notwendigkeit dieselbe ist. Aber ferner sind auch diese beiden Stoffe, die Entwickelung Gottes in sich und die Entwickelung des Universums, nicht absolut verschieden. Die göttliche Idee hat die Be-

deutung, daß sie das absolute Subjekt, die Wahrheit des Universums der natürlichen und geistigen Welt, nicht bloß ein abstrakt Anderes ist. Es ist daher derselbe Stoff. Es ist die intellektuelle, göttliche Welt, das göttliche Leben in ihm selbst, das sich entwickelt, aber diese Kreise seines Lebens sind dieselben, wie die des Weltlebens. Dieses, das göttliche Leben in der Weise der Erscheinung, in der Form der Endlichkeit, ist in jenem ewigen Leben in seiner ewigen Gestalt und Wahrheit, *sub specie aeterni* angeschaut. So haben wir endliches Bewußtsein, endliche Welt, Natur, was in der Welt der Erscheinung vorkommt. Dies macht überhaupt den Gegensatz des Andern zur Idee aus. In Gott kommt auch das Andere der einfachen Idee, die noch in ihrer Substantialität ist, vor; da aber behält es die Bestimmung seiner Ewigkeit und bleibt in der Liebe und in der Göttlichkeit. Dieses im Stande des An- und Fürsichseins bleibende Andere ist aber die Wahrheit des Andern, wie es als endliche Welt und als endliches Bewußtsein erscheint. Der Stoff, dessen Notwendigkeit wir betrachtet haben, ist daher an und für sich selbst derselbe, wie er in der göttlichen Idee, als an und für sich vorkommt und wie er als der Reichtum der endlichen Welt erscheint, denn diese hat ihre Wahrheit und Verklärung nur in jener Welt der Idee [36]).

Die Notwendigkeit, die dem religiösen Standpunkte, wenn er aus den vorhergehenden Stufen der natürlichen und geistigen Welt abgeleitet wird, im Rücken zu liegen schien, liegt also, wie wir nun sehen, in ihm selbst und ist so als seine innere Form und Entwickelung zu setzen. Indem wir nun zu dieser Entwickelung übergehen, fangen wir selbst wieder mit der Form der Erscheinung an und betrachten also zunächst das Bewußtsein, wie es auf diesem Standpunkt in Verhältnis erscheint und die Formen dieses Verhältnisses bearbeitet und entwickelt, bis sich die innere Notwendigkeit im Begriffe selbst entwickelt und vollendet.

II

DIE FORMEN DES RELIGIÖSEN BEWUSSTSEINS

Das Erste, was in der Sphäre der Erscheinung des religiösen Geistes in Betracht kommt, sind die Formen des religiösen Verhältnisses, die, als psychologischer Art, auf die Seite des endlichen Geistes fallen.

Das Allgemeine ist zunächst das Bewußtsein von Gott: dieses ist nicht nur Bewußtsein, sondern näher auch Gewißheit. Die nähere Form derselben ist Glauben, diese Gewißheit, sofern sie im Glauben oder sofern dies Wissen von Gott Gefühl und im Gefühl ist: das betrifft die subjektive Seite.

Das Zweite ist die objektive Seite, die Weise des Inhalts. Die Form, in der Gott zunächst für uns ist, ist die Weise der Anschauung, der Vorstellung und zuletzt die Form des Denkens als solchen.

Das Erste ist also das Bewußtsein von Gott überhaupt, daß er uns Gegenstand ist, daß wir Vorstellungen überhaupt von ihm haben. Vorstellung, oder daß Etwas Gegenstand im Bewußtsein ist, heißt, daß dieser Inhalt in mir, der meinige ist. Ich kann Vorstellungen haben von ganz erdichteten, phantastischen Gegenständen; dieser Inhalt ist hier der meinige, aber n u r der meinige, nur in der Vorstellung: ich weiß von diesem Inhalt zugleich, daß er nicht ist. Im Traume bin ich auch Bewußtsein, habe Gegenstände, aber sie sind nicht. Allein das Bewußtsein von Gott fassen wir so auf, daß der Inhalt u n s r e Vorstellung ist und zugleich i s t , d. h. der Inhalt ist nicht bloß der meinige, im Subjekt, in mir, meinem Vorstellen und Wissen, er ist a n u n d f ü r s i c h. Das liegt in diesem Inhalt selbst: Gott ist diese an und für sich seiende Allgemeinheit, nicht bloß für mich seiende; außer mir, unabhängig von mir.

Es sind da also zweierlei Bestimmungen verbunden. Dieser Inhalt ist ebenso, als er selbständig ist, ungetrennt von mir: d. h. er ist der meinige und ebenso sehr nicht der meinige.

Gewißheit ist hier diese unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner. Will ich diese Gewißheit intensiv ausdrücken, so sage ich: Ich weiß dies so gewiß, als ich selbst bin. Beide, die Gewißheit dieses äußerlichen Seins und meine Gewißheit, ist Eine Gewißheit, und ich würde mein Sein aufheben, nicht von mir wissen, wenn ich jenes Sein aufhöbe. Diese Einheit der Gewißheit ist die Ungetrenntheit dieses Inhalts, der von mir verschieden ist, und meiner selbst, die Ungetrenntheit beider voneinander Unterschiedener [37]).

Man kann nun dabei stehen bleiben, und es wird auch behauptet, man müsse bei dieser Gewißheit stehen bleiben. Man macht aber sogleich, und das geschieht bei Allem, diesen Unterschied: es kann Etwas g e w i ß sein; eine andere Frage ist, ob es w a h r sei. Der

Gewißheit setzt man die Wahrheit entgegen: darin, daß etwas gewiß ist, ist es noch nicht wahr.

Die unmittelbare Form dieser Gewißheit ist die des Glaubens. Der Glaube hat eigentlich einen Gegensatz in sich, und dieser Gegensatz ist mehr oder weniger unbestimmt. Man setzt Glauben dem Wissen entgegen. Ist es dem Wissen überhaupt entgegengesetzt, so ist es leerer Gegensatz: was ich glaube, weiß ich auch, das ist Inhalt in meinem Bewußtsein. Glaube ist ein Wissen, aber man meint gewöhnlich mit Wissen ein vermitteltes, erkennendes Wissen.

Das Nähere ist, daß man eine Gewißheit Glauben nennt, insofern diese teils nicht eine unmittelbare, sinnliche ist, teils insofern dies Wissen auch nicht ein Wissen der Notwendigkeit eines Inhalts ist. Was ich unmittelbar vor mir sehe, das weiß ich: ich glaube nicht, daß ein Himmel über mir ist, den sehe ich. Auf der andern Seite: wenn ich die Vernunfteinsicht in die Notwendigkeit einer Sache habe, dann sagen wir auch nicht: ich glaube, z. B. an den pythagoräischen Lehrsatz. Da setzt man voraus, daß einer nicht bloß aus Autorität den Beweis davon annimmt, sondern ihn eingesehen habe.

So wird vornehmlich von der Gewißheit, daß ein Gott ist, der Ausdruck „Glaube“ gebraucht, insofern man nicht die Einsicht in die Notwendigkeit dieses Inhalts hat. Der Glaube ist insofern etwas Subjektives, als man die Notwendigkeit des Inhalts, das Bewiesensein das Objektive nennt, objektives Wissen, Erkennen. Man glaubt an Gott, insofern man nicht die Einsicht hat in die Notwendigkeit dieses Inhalts, daß er ist, was er ist.

Glaube an Gott, sagt man auch deswegen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, weil wir keine unmittelbare, sinnliche Anschauung von Gott haben. Man spricht nun wohl auch von Glaubensgrund, aber das ist schon uneigentlich gesprochen: habe ich Gründe, und zwar objektive, eigentliche Gründe, so wird es mir bewiesen. Es können aber die Gründe selbst subjektiver Natur sein, so lasse ich mein Wissen für ein bewiesenes Wissen gelten, und insofern diese Gründe subjektiv sind, sage ich Glaube. In neueren Zeiten hat man Glauben auch wohl im Sinne der Gewißheit genommen, die zur Einsicht in die Notwendigkeit eines Inhalts im Gegensatze steht. Das ist besonders die Bedeutung des Glaubens, die J a c o b i aufgebracht hat. So sagt J a c o b i: wir glauben nur, daß wir einen Körper haben; das wissen wir nicht. Da hat

das Wissen diese nähere Bedeutung: Kenntnis der Notwendigkeit. Nämlich ich sehe dies — dies, sagt Jacobi, ist nur ein Glauben: denn ich schaue an, fühle; solch ein sinnliches Wissen ist ganz unmittelbar, unvermittelt, es ist kein Grund. Hier hat Glauben überhaupt die Bedeutung der unmittelbaren Gewißheit [38]). —

Die erste, einfachste und noch abstrakteste Form der subjektiven Begründung ist die, daß im Sein des Ich auch das Sein des Gegenstandes enthalten ist. Diese Begründung und diese Erscheinung des Gegenstandes ist als die erste und unmittelbare im Gefühl gegeben.

1. Die Form des Gefühls

In dieser gelten zunächst folgende Bestimmungen.

a) Wir wissen von Gott, und zwar unmittelbar; Gott soll nicht begriffen werden; es soll nicht über Gott räsonniert werden, weil es mit vernünftigem Erkennen nicht hat gehen wollen.

b) Wir müssen nach einem Halt dieses Wissens fragen. Wir wissen nur in uns; es ist so nur subjektiv. Daher wird nach einem Grunde, nach dem Orte des göttlichen Seins gefragt und gesagt: Gott ist im Gefühl. Das Gefühl erhält so die Stellung eines Grundes, in welchem das Sein Gottes gegeben ist.

Diese Sätze sind ganz richtig, und es soll keiner negiert werden, aber sie sind so trivial, daß es nicht der Mühe wert ist, hier davon zu sprechen. Wenn die Religionswissenschaft auf diese Sätze beschränkt wird, so ist es nicht wert, sie zu haben, und es ist nicht einzusehen, weshalb es denn Theologie gibt.

a) Wir wissen unmittelbar, daß Gott ist. Dieser Satz hat zunächst einen ganz unbefangenen Sinn, dann aber auch einen nicht unbefangenen, nämlich den, daß dies sogenannte unmittelbare Wissen das einzige Wissen von Gott ist; und die moderne Theologie ist insofern der geoffenbarten Religion entgegen, als auch der vernünftigen Erkenntnis, die den Satz ebenso leugnet.

Das Wahre davon ist näher zu betrachten. Wir wissen, daß Gott ist und wissen dies unmittelbar. Was heißt Wissen? Es ist von Erkennen unterschieden. Wir haben den Ausdruck: gewiß, und setzen die Gewißheit der Wahrheit entgegen. Wissen drückt die subjektive Weise aus, in der etwas für mich, in meinem Bewußtsein ist, so daß es die Bestimmung eines Seienden hat. Wissen ist also überhaupt dies, daß der Gegenstand das Andere ist und sein Sein mit meinem Sein verknüpft

ist. Ich kann auch aus unmittelbarer Anschauung oder als Resultat der Reflexion wissen, was es ist; aber wenn ich sage: ich weiß es, so weiß ich nur sein Sein. Dies Sein ist freilich nicht das leere Sein. Ich weiß auch von näheren Bestimmungen, Beschaffenheiten desselben, aber auch von ihnen nur, daß sie sind. Man gebraucht Wissen auch als Vorstellung haben, aber es liegt immer nur darin, daß der Inhalt ist. Wissen ist also abstraktes Verhalten und unmittelbare Beziehung, während der Ausdruck „Wahrheit“ an ein Auseinandertreten der Gewißheit und der Objektivität und an die Vermittlung beider erinnert. Erkennen sagen wir dagegen, wenn wir von einem Allgemeinen wissen, aber es auch nach seiner besondern Bestimmung und als einen Zusammenhang in sich fassen. Wir erkennen die Natur, den Geist, aber nicht dies Haus, nicht dieses Individuum; jenes ist Allgemeines, dies Besonderes, und den reichen Inhalt jenes Allgemeinen erkennen wir nach seiner notwendigen Beziehung aufeinander.

Näher betrachtet, ist dies Wissen Bewußtsein, aber ganz abstraktes, d. h. abstrakte Tätigkeit des Ich, während das Bewußtsein eigentlich schon weitere Inhaltsbestimmungen enthält und diese als Gegenstand von sich unterscheidet. Dies Wissen ist also bloß dies, daß irgend ein Inhalt ist, und es ist somit die abstrakte Beziehung des Ich auf den Gegenstand, der Inhalt mag sein, welcher er will. Oder unmittelbares Wissen ist nichts Anderes als Denken ganz abstrakt genommen. Denken ist aber auch die mit sich identische Tätigkeit des Ich, also überhaupt genommen unmittelbares Wissen.

Hier ist nun das Wissen kein unmittelbares Wissen von einem körperlichen Gegenstande, sondern von Gott. Gott ist der ganz allgemeine Gegenstand, nicht irgend eine Partikularität, die allgemeinste Persönlichkeit. Unmittelbares Wissen von Gott ist also unmittelbares Wissen von einem Gegenstande, der ganz allgemein ist, so daß nur das Produkt unmittelbar ist. Es ist also Denken von Gott, denn Denken ist die Tätigkeit, für welche das Allgemeine ist.

Das Wissen von Gott will also nichts sagen als, ich d e n k e Gott. Das Weitere ist nun hinzuzusetzen: dieser Inhalt des Denkens, dies Produkt i s t, ist ein Seiendes. Gott ist nicht nur gedacht, sondern er ist; er ist nicht bloß Bestimmung des Allgemeinen. Es ist nun weiter aus dem Begriffe Rechenschaft zu geben und zu sehen, inwiefern das Allgemeine die Bestimmung erhält, daß es ist.

Aus der Logik müssen wir hierher nehmen, was Sein ist. Sein ist die Allgemeinheit in ihrem leeren abstraktesten Sinne genommen, die reine Beziehung auf sich ohne weitere Reaktion nach außen oder innen. Sein ist die Allgemeinheit als abstrakte Allgemeinheit. Das Allgemeine ist wesentlich Identität mit sich; dies ist auch das Sein: es ist einfach. Die Bestimmung des Allgemeinen enthält zwar sogleich die Beziehung auf Einzelnes. Diese Besonderheit kann ich mir als außerhalb des Allgemeinen oder wahrhafter innerhalb desselben vorstellen, denn das Allgemeine ist auch diese Beziehung auf sich, diese Durchgängigkeit im Besonderen. Das Sein aber entfernt alle Relation, jede Bestimmung, die konkret ist; es ist ohne weitere Reflexion, ohne Beziehung auf Anderes. Das Sein ist so in dem Allgemeinen enthalten, und wenn ich sage: das Allgemeine ist, so spreche ich auch nur seine trockene, reine, abstrakte Beziehung auf sich aus, diese dürre Unmittelbarkeit, die das Sein ist, die letzte Spitze der trockenen Abstraktion, die leerste, dürftigste Bestimmung.

Wissen ist Denken, und dies ist das Allgemeine und enthält die Bestimmung des abstrakt Allgemeinen, die Unmittelbarkeit des Seins: dies ist der Sinn des unmittelbaren Wissens.

Wir sind so in der abstrakten Logik. Dies geht immer so, wenn man meint, man sei auf dem konkreten Boden, auf dem Boden des unmittelbaren Bewußtseins. Aber dieser ist eben der ärmste an Gedanken und die darin enthaltenen sind die kahlsten, leersten. Es ist die größte Unwissenheit, wenn man glaubt, das unmittelbare Wissen sei außer der Region des Denkens. Man schlägt sich mit solchen Unterschieden herum, und näher betrachtet schwinden sie zusammen. Auch nach jener ärmsten Bestimmung des unmittelbaren Wissens gehört die Religion dem Gedanken an [39]).

Wir haben gesagt: Gott ist im unmittelbaren Wissen. Nun aber sind wir auch; dem Ich kommt auch diese Unmittelbarkeit des Seins zu. Alle andern, konkreten, empirischen Dinge sind auch, sind identisch mit sich; dies ist abstrakt ihr Sein als Sein. Dies Sein ist gemeinschaftlich mit mir; aber der Gegenstand meines Wissens ist so beschaffen, daß ich auch sein Sein von ihm abziehen kann: ich stelle mir ihn vor, glaube an ihn, aber dies Geglaubte ist ein Sein nur in meinem Bewußtsein. Ich bin; das Andere, der Gegenstand, ist deshalb nicht. Das Sein nehme ich auf mich, auf meine Seite, an meiner Existenz zweifele ich

nicht; sie fällt bei dem Andern deshalb weg. Indem das Sein nur das Sein des Gegenstandes ist, so, daß der Gegenstand nur dies gewußte Sein ist, fehlt ihm ein Sein an und für sich, und er erhält es erst im Bewußtsein: es ist nur als gewußtes Sein gewußt, nicht als an und für sich selbst seiendes. Nur das Ich ist, der Gegenstand nicht. Ich kann wohl an Allem zweifeln, aber am Sein meiner selbst nicht, denn Ich ist das Zweifelnde, der Zweifel selbst. Wird der Zweifel Gegenstand des Zweifels, zweifelt der Zweifelnde am Zweifel selbst, so verschwindet der Zweifel. Ich ist die unmittelbare Beziehung auf sich selbst; im Ich ist das Sein. Die Unmittelbarkeit ist so fixiert gegen die Allgemeinheit und fällt auf meine Seite. Im Ich ist das Sein schlechthin in mir selbst. Ich kann von Allem abstrahieren, nur vom Denken kann ich nicht abstrahieren, denn das Abstrahieren ist selbst das Denken, es ist die Tätigkeit des Allgemeinen, die einfache Beziehung auf sich. Im Abstrahieren selbst ist das Sein. Ich kann mich zwar umbringen, aber das ist die Freiheit, von meinem Dasein zu abstrahieren. Ich bin: im Ich ist schon das Bin enthalten.

Indem man nun den Gegenstand, Gott aufzeigt, wie er das Sein ist, so hat man das Sein auf sich genommen. Das Ich hat sich das Sein vindiziert; vom Gegenstande ist es weggefallen. Soll er gleichwohl als seiend ausgesprochen werden, so muß ein Grund anzugeben sein. Gott muß aufgezeigt werden, daß er in meinem Sein ist, und nun lautet die Forderung so: es soll, da wir hier in der Empirie und Beobachtung stehen, der Zustand gezeigt werden, in dem Gott in mir ist, wir nicht zwei sind, ein Beobachtbares, wo die Verschiedenheit wegfällt, wo Gott in diesem Sein ist, das mir bleibt, indem ich bin; ein Ort, in welchem das Allgemeine in mir als Seiendem und von mir ungetrennt ist [40]).

Dieser Ort ist das Gefühl.

b) Man spricht von religiösem Gefühl und sagt: in ihm ist uns der Glaube an Gott gegeben, es ist dieser innerste Boden, auf dem uns schlechthin gewiß ist, daß Gott ist. Von der Gewißheit ist schon gesprochen. Die Gewißheit ist, daß zweierlei Sein in der Reflexion als Ein Sein gesetzt sind. Sein ist die abstrakte Beziehung auf sich. Es sind nun zwei Seiende, sie sind aber nur Ein Sein, und dies ungetrennte Sein ist mein Sein; dies ist die Gewißheit. Diese Gewißheit ist mit einem Inhalt in konkreter Weise das Gefühl, und dies Gefühl wird als der Grund des Glaubens und Wissens von Gott angegeben. Was in unsrem

Gefühl ist, das nennen wir Wissen, und so i s t denn Gott; das Gefühl erhält so die Stellung des Grundes. Die Form des Wissens ist das Erste, dann die Unterschiede, und damit treten die Differenzen zwischen beiden ein und die Reflexion, daß das Sein mein Sein ist, mir zukommt. Und da ist denn das Bedürfnis, daß in diesem Sein, das ich mir nehme, auch der Gegenstand ist; dies ist denn das Gefühl. Auf das Gefühl wird so gewiesen.

Ich fühle Hartes. Wenn ich so spreche, so ist Ich das Eine, das Zweite ist das Etwas; es sind ihrer Zwei. Der Ausdruck des Bewußtseins, das Gemeinschaftliche ist die Härte. Es ist Härte in meinem Gefühl, und auch der Gegenstand ist hart. Diese Gemeinschaft existiert im Gefühl. Der Gegenstand berührt mich, und ich bin erfüllt von seiner Bestimmtheit. Wenn ich sage: Ich und der Gegenstand, so sind noch beide für sich. Erst im Gefühl verschwindet das doppelte Sein. Die Bestimmtheit des Gegenstandes wird die meinige, und zwar so sehr die meinige, daß die Reflexion gegen das Objekt zunächst ganz wegfällt. Insofern das Andere selbständig bleibt, wird es nicht gefühlt, geschmeckt. Ich aber, der ich im Gefühl bestimmt bin, verhalte mich darin unmittelbar. Ich bin im Gefühl als dieses einzelne empirische Ich, und die Bestimmtheit gehört diesem empirischen Selbstbewußtsein an.

An sich ist also im Gefühl ein Unterschied enthalten. Auf der einen Seite bin Ich, das Allgemeine, das Subjekt; und diese klare, reine Flüssigkeit, diese unmittelbare Reflexion in mich wird durch ein Anderes getrübt. Aber in diesem Andern erhalte ich mich vollkommen bei mir selbst: die fremde Bestimmung wird in meiner Allgemeinheit flüssig, und das, was mir ein Anderes ist, vermeinige ich. Wenn in das Leblose eine andere Qualität gesetzt wird, so hat dieses Ding auch eine andere Qualität bekommen. Ich aber, als fühlend, erhalte mich in dem Andern, das in mich eindringt, und bleibe in der Bestimmtheit Ich. Der Unterschied des Gefühles ist zunächst ein innerer im Ich selbst: es ist der Unterschied zwischen mir in meiner reinen Flüssigkeit und mir in meiner Bestimmtheit. Dieser innere Unterschied wird aber auch ebensosehr, indem die Reflexion hinzutritt, als solcher gesetzt: ich nehme mich aus meiner Bestimmtheit zurück, stelle sie als Anderes mir gegenüber, und die Subjektivität ist für sich in Beziehung auf die Objektivität.

Man sagt gewöhnlich, das Gefühl sei etwas nur Subjektives. Aber subjektiv bin ich doch erst gegen ein Objekt der Anschauung oder Vor-

stellung, indem ich ein Anderes mir gegenüberstelle. Es scheint somit das Gefühl, weil in ihm der Unterschied der Subjektivität und Objektivität noch nicht eingetreten, nicht ein subjektives genannt werden zu können. In der Tat aber ist diese Entzweiung, daß Ich Subjekt gegen die Objektivität bin, eine Beziehung und Identität, die zugleich von diesem Unterschiede unterschieden ist, und darin beginnt die Allgemeinheit. Indem ich mich zu einem Andern verhalte und im Anschauen, Vorstellen den Gegenstand von mir unterscheide, bin ich nämlich die Beziehung dieser beiden, meiner und des Andern, und ein Unterscheiden, worin eine Identität gesetzt ist, und ich verhalte mich zu dem Gegenstande übergreifend. Im Gefühl als solchem dagegen ist Ich in dieser unmittelbaren einfachen Einheit, in dieser Erfüllung mit der Bestimmtheit und geht es über diese Bestimmtheit noch nicht hinaus. So aber bin ich als fühlend ganz Besonderes, durch und durch in die Bestimmtheit versenkt und im eigentlichen Sinne nur subjektiv ohne Objektivität und ohne Allgemeinheit.

Wenn nun das wesentliche religiöse Verhältnis im Gefühle ist, so ist dies Verhältnis identisch mit meinem empirischen Selbst. Die Bestimmtheit, als das unendliche Denken des Allgemeinen, und ich, als ganz empirische Subjektivität, sind zusammengefaßt im Gefühl in mir: ich bin die unmittelbare Einigung und Auflösung des Kampfes beider. Aber indem ich mich so bestimmt finde als dieses empirische Subjekt und im Gegenteil mich bestimmt finde als in eine ganz andere Region erhoben und das Herüber- und Hinübergehen von einem zum andern und das Verhältnis derselben empfinde, so finde ich mich eben darin gegen mich selbst oder mich als unterschieden von mir bestimmt, d. h. in diesem meinem Gefühl selbst bin ich durch dessen Inhalt in den Gegensatz, zur Reflexion und zum Unterscheiden des Subjekts und Objekts getrieben.

Dieser Übergang zur Reflexion ist nicht allein dem religiösen Gefühl eigentümlich, sondern dem menschlichen Gefühl überhaupt. Denn der Mensch ist Geist, Bewußtsein, Vorstellen. Es gibt kein Gefühl, das nicht in sich diesen Übergang zur Reflexion enthielte. In jedem andern Gefühl ist es aber nur die innere Notwendigkeit und Natur der Sache, was zur Reflexion treibt; es ist nur diese Notwendigkeit, daß das Ich von seiner Bestimmtheit sich unterscheidet. Hingegen das religiöse Gefühl enthält in seinem Inhalt, in seiner Bestimmtheit selbst nicht nur die

Notwendigkeit, sondern die Wirklichkeit des Gegensatzes selber und damit die Reflexion. Denn der Gehalt des religiösen Verhältnisses ist einmal das Denken des Allgemeinen, welches selbst schon Reflexion ist, sodann das andere Moment meines empirischen Bewußtseins und die Beziehung beider. Im religiösen Gefühl bin ich daher mir selbst entäußert. Denn das Allgemeine, das an und für sich seiende Denken, ist die Negation meiner besondern empirischen Existenz, die dagegen als ein Nichtiges, das nur im Allgemeinen seine Wahrheit hat, erscheint. Das religiöse Verhältnis ist Einigkeit, aber enthält die Kraft des Urteils. Indem ich das Moment der empirischen Existenz fühle, so fühle ich jene Seite des Allgemeinen, der Negation, als eine außer mir fallende Bestimmtheit; oder indem ich in dieser bin, fühle ich mich in meiner empirischen Existenz mir entfremdet, mich verleugnend und mein empirisches Bewußtsein negierend.

Weil nun die Subjektivität, die im religiösen Gefühl enthalten ist, empirische, besondere ist, so ist sie im Gefühl in besonderem Interesse, in besonderer Bestimmtheit überhaupt. Das religiöse Gefühl enthält selbst diese Bestimmtheit: die des empirischen Selbstbewußtseins und des allgemeinen Denkens und ihre Beziehung und Einheit. Es schwebt daher zwischen der Bestimmtheit des Gegensatzes derselben und ihrer Einigkeit und Befriedigung und ist darnach unterschieden, wie sich nach der besondern Weise meines Interesses, in dem ich gerade existiere, das Verhältnis meiner Subjektivität zum Allgemeinen bestimmt. Die Beziehung des Allgemeinen und des empirischen Selbstbewußtseins kann danach sehr verschiedener Art sein: höchste Spannung und Feindseligkeit der Extreme und höchste Einigkeit. In der Bestimmtheit der Trennung, in welcher das Allgemeine das Substantielle ist, gegen welches das empirische Bewußtsein sich und zugleich seine wesentliche Nichtigkeit fühlt, aber nach seiner positiven Existenz noch bleiben will, was es ist, da ist das Gefühl der Furcht. Die eigene, innere Existenz und Gesinnung sich als nichtig fühlend und das Selbstbewußtsein zugleich auf der Seite des Allgemeinen und jene verdammend — gibt das Gefühl der Reue, des Schmerzes über sich. Die empirische Existenz des Selbstbewußtseins im ganzen oder nach irgend einer Seite sich gefördert fühlend, und zwar nicht etwa durch eigene Selbsttätigkeit, sondern durch eine außer seiner Kraft und Klugheit liegende Verknüpfung und Macht, die als das an und für

sich seiende Allgemeine gedacht ist, und der jene Forderung zugeschrieben wird, gibt das Gefühl der Dankbarkeit usf. Die höhere Einigkeit meines Selbstbewußtseins überhaupt mit dem Allgemeinen, die Gewißheit, Sicherheit und das Gefühl dieser Identität ist Liebe, Seligkeit[41]).

c) Wird nun aber bei diesem Fortschritte des Gefühls zur Reflexion und bei der Unterscheidung des Ich und seiner Bestimmtheit, so daß diese als Inhalt und Gegenstand erscheint, dem Gefühl die Stellung gegeben, daß es an sich selbst schon die Berechtigung des Inhalts und der Beweis von dessen Sein oder Wahrheit sei, so ist folgendes zu bemerken[42]).

Das Gefühl kann den allermannigfaltigsten Inhalt haben. Wir haben Gefühl von Recht, von Unrecht, Gott, Farbe, Haß, Feindschaft, Freude usw.; es findet sich darin der widersprechendste Inhalt, das Niederträchtigste und das Höchste, Edelste hat seinen Platz darin. Es ist Erfahrung, daß das Gefühl den zufälligsten Inhalt hat. Dieser kann der wahrhafteste und der schlechteste sein. Gott hat, wenn er im Gefühle ist, nichts vor dem Schlechtesten voraus; sondern es sproßt die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wucherndsten Unkraut auf. Daß ein Inhalt im Gefühl ist, dies macht für ihn selbst nichts Vortreffliches aus. Denn nicht nur das, was ist, kommt in unser Gefühl, nicht bloß Reales, Seiendes, sondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte, alles Wirkliche und alles Nichtwirkliche ist in unserm Gefühl; das Entgegengesetzteste ist darin. Alle Einbildungen von Gegenständen fühle ich; ich kann mich begeistern für das Unwürdigste. Ich habe Hoffnung. Hoffnung ist ein Gefühl; in ihr ist, wie in der Furcht, das Zukünftige, unmittelbar solches, was noch nicht ist, vielleicht erst sein wird, vielleicht nie sein wird. Ebenso kann ich mich begeistern für Vergangenes, aber auch für solches, was weder gewesen ist, noch sein wird. Ich kann mir einbilden, ein tüchtiger, großer, ein edler und vortrefflicher Mensch zu sein, fähig zu sein, alles für Recht, für meine Meinung aufzuopfern, kann mir einbilden, viel genutzt, geschafft zu haben; aber es ist die Frage, ob es wahr ist, oder ob ich in der Tat so edel handle und wirklich so tüchtig bin, als ich zu sein mir einbilde. Ob mein Gefühl wahrhafter Natur, gut ist, kommt auf seinen Inhalt an. Daß Inhalt überhaupt im Gefühl ist, macht es nicht aus, denn auch das Schlechteste ist darin. Ob der Inhalt existiert, hängt ebenso nicht davon ab, ob er im Gefühl ist, denn Eingebildetes, das nie existiert

hat und nie existieren wird, ist darin. Gefühl ist demnach eine Form für allen möglichen Inhalt, und dieser Inhalt erhält darin keine Bestimmung, die sein An- und Fürsichsein beträfe. Das Gefühl ist die Form, in der der Inhalt als vollkommen zufällig gesetzt ist, da er ebensosehr durch mein Belieben, meine Willkür gesetzt sein kann, wie durch die Natur. Der Inhalt hat also im Gefühl die Form, daß er nicht an und für sich bestimmt ist, nicht durch das Allgemeine, nicht durch den Begriff gesetzt ist. Er ist daher in seinem Wesen das Besondere, das Beschränkte; und es ist gleichgültig, daß er dieser sei, da auch ein andrer Inhalt in meinem Gefühl sein kann. Wenn also das Sein Gottes in unserm Gefühl nachgewiesen wird, so ist es darin eben so zufällig, wie jedes andere, dem dies Sein zukommen kann. Das nennen wir dann Subjektivität, aber im schlechtesten Sinne. Die Persönlichkeit, das sich selbst Bestimmen, die höchste Intensität des Geistes in sich ist auch Subjektivität, aber in einem höheren Sinne, in einer freieren Form; hier aber heißt Subjektivität nur Zufälligkeit.

Man beruft sich häufig auf sein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen. So einen Menschen muß man stehen lassen; denn mit dem Appellieren an das eigene Gefühl ist die Gemeinschaft unter uns abgerissen. Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs dagegen sind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit. Da haben wir die Natur der Sache vor uns, und darüber können wir uns verständigen, da wir uns der Sache unterwerfen und sie das uns Gemeinsame ist. Gehen wir aber zum Gefühle über, so verlassen wir dies Gemeinsame und ziehen uns in die Sphäre unsrer Zufälligkeit zurück und sehen nur zu, wie die Sache sich da vorfindet. In dieser Sphäre macht dann jeder die Sache zu seiner Sache, zu seiner Partikularität; und wenn der eine fordert: du sollst solche Gefühle haben, so kann der andere antworten: ich habe sie einmal nicht, ich bin eben nicht so; denn es ist ja bei jener Forderung nur von meinem zufälligen Sein die Rede, das so und so sein kann.

Das Gefühl ist ferner das, was der Mensch mit dem Tiere gemein hat, es ist die tierische, sinnliche Form. Wenn also das, was Recht, Sittlichkeit, Gott ist, im Gefühle aufgezeigt wird, so ist dies die schlechteste Weise, in der ein solcher Inhalt nachgewiesen werden kann. Gott ist wesentlich im Denken. Der Verdacht, daß er durch das Denken nur im Denken ist, muß uns schon dadurch aufsteigen, daß nur der Mensch Religion hat, nicht das Tier.

Alles im Menschen, dessen Boden der Gedanke ist, kann in die Form des Gefühls versetzt werden. Recht, Freiheit, Sittlichkeit usw. hat aber seine Wurzel in der höheren Bestimmung, wodurch der Mensch nicht Tier, sondern Geist ist. Alles dies höheren Bestimmungen Angehörige kann in die Form des Gefühls versetzt werden. Doch das Gefühl ist nur Form für diesen Inhalt, der einem ganz anderen Boden angehört. Wir haben so Gefühle von Recht, Freiheit, Sittlichkeit; aber es ist nicht das Verdienst des Gefühls, daß sein Inhalt dieser wahrhafte ist. Der gebildete Mensch kann ein wahres Gefühl von Recht, von Gott haben, aber dies kommt nicht vom Gefühle her, sondern der Bildung des Gedankens hat er es zu verdanken; durch diesen ist erst der Inhalt der Vorstellung und so das Gefühl vorhanden. Es ist eine Täuschung, das Wahre, Gute auf Rechnung des Gefühls zu schreiben.

Aber nicht nur kann ein wahrhafter Inhalt in unserm Gefühle sein, er soll und muß es auch; wie man sonst sagte: Gott muß man im Herzen haben. Herz ist schon mehr als Gefühl. Dieses ist nur momentan, zufällig, flüchtig. Wenn ich aber sage: ich habe Gott im Herzen, so ist das Gefühl hier als fortdauernde, feste Weise meiner Existenz ausgesprochen. Das Herz ist, was ich bin, nicht bloß, was ich augenblicklich bin, sondern was ich im allgemeinen bin, mein Charakter. Die Form des Gefühls als Allgemeines heißt dann Grundsätze oder Gewohnheiten meines Seins, feste Art meiner Handlungsweise.

In der Bibel aber wird ausdrücklich dem Herzen das Böse als solches zugeschrieben. Das Herz ist also auch der Sitz desselben, diese natürliche Besonderheit. Das Gute, Sittliche ist aber nicht, daß der Mensch seine Besonderheit, Eigensucht, Selbstischkeit geltend macht; tut er das, so ist er böse. Das Selbstische ist das Böse, das wir überhaupt Herz nennen. Wenn man nun auf diese Weise sagt, Gott, Recht usw. soll auch in meinem Gefühl, in meinem Herzen sein, so drückt man damit nur aus, daß es nicht bloß ein von mir Vorgestelltes, sondern ungetrennt identisch mit mir sein soll. Ich, als Wirklicher, als Dieser, soll durch und durch so bestimmt sein; diese Bestimmtheit soll meinem Charakter eigen sein, die allgemeine Weise meiner Wirklichkeit ausmachen; und so ist es wesentlich, daß aller wahrhafte Inhalt im Gefühl, im Herzen sei. Die Religion ist so ins Herz zu bringen, und hierher fällt die Notwendigkeit, daß das Individuum religiös gebildet werde. Das Herz, Gefühl muß gereinigt, gebildet werden; dies Bilden

heißt, daß ein Anderes, Höheres das Wahrhafte sei und werde. Aber darum, daß der Inhalt im Gefühl ist, ist er noch nicht wahrhaft, noch nicht an und für sich, nicht gut, vortrefflich in sich. Wenn wahr ist, was im Gefühl ist, so müßte Alles wahr sein, Apisdienst usw. Das Gefühl ist der Punkt des subjektiven, zufälligen Seins. Es ist daher Sache des Individuums, seinem Gefühl einen wahren Inhalt zu geben. Eine Theologie aber, die nur Gefühle beschreibt, bleibt in der Empirie, Historie und deren Zufälligkeiten stehen, hat es mit Gedanken, die einen Inhalt haben, noch nicht zu tun.

Die gebildete Vorstellung und Erkenntnis schließen das Gefühl und die Empfindung nicht aus. Im Gegenteil, das Gefühl ernährt sich und macht sich fortdauernd durch die Vorstellung und erneuert und entzündet sich an dieser wieder. Zorn, Unwillen, Haß sind ebenso geschäftig, sich durch die Vorstellung der mannigfaltigen Seiten des erlittenen Unrechts und des Feindes zu unterhalten, als die Liebe, Wohlwollen, Freude sich beleben, indem sie die ebenso vielfachen Beziehungen ihrer Gegenstände sich vergegenwärtigen. Ohne an den Gegenstand des Hasses, des Zorns oder der Liebe, wie man sagt, zu denken, erlischt das Gefühl und die Neigung. Schwindet der Gegenstand aus der Vorstellung, so verschwindet das Gefühl, und jede von außen kommende Veranlassung regt den Schmerz und die Liebe wieder an. Es ist ein Mittel, die Empfindung und das Gefühl zu schwächen, wenn man den Geist zerstreut, ihm andere Gegenstände vor die Anschauung und Vorstellung bringt und ihn in andere Situationen und Umstände versetzt, in welchen jene mannigfaltigen Beziehungen für die Vorstellung nicht vorhanden sind. Die Vorstellung soll den Gegenstand vergessen — und Vergessen ist für den Haß mehr als Vergeben, sowie in der Liebe mehr als nur untreu werden, und vergessen werden mehr, als nur unerhört zu sein. Der Mensch ist als Geist, weil er nicht bloß Tier ist, im Gefühl zugleich wesentlich wissend, Bewußtsein und er weiß nur von sich, indem er sich aus der unmittelbaren Identität mit der Bestimmtheit zurücknimmt. Soll daher die Religion nur als Gefühl sein, so verglimmt sie zum Vorstellungslosen wie zum Handlungslosen und verliert sie allen bestimmten Inhalt.

Ja, das Gefühl ist soweit davon entfernt, daß wir darin allein und wahrhaft Gott finden könnten, daß wir diesen Inhalt, wenn wir ihn darin finden sollten, sonstwoher schon kennen müßten. Und heißt

es, daß wir Gott nicht erkennen, nichts von ihm wissen können, wie sollen wir denn sagen, daß er im Gefühle sei? Erst müssen wir uns sonst im Bewußtsein nach Bestimmungen des Inhalts, der vom Ich unterschieden ist, umgesehen haben, dann erst können wir das Gefühl als religiös nachweisen, insofern wir nämlich diese Bestimmungen des Inhalts darin wiederfinden.

In neuerer Zeit spricht man nicht mehr vom Herzen, sondern von Überzeugung. Mit dem Herzen spricht man noch seinen unmittelbaren Charakter aus; wenn man aber von Handeln nach der Überzeugung spricht, so liegt darin, daß der Inhalt eine Macht ist, die mich regiert: er ist meine Macht, und ich bin der seinige; aber diese Macht beherrscht mich in der Weise der Innerlichkeit, so daß sie schon mehr durch den Gedanken und die Einsicht vermittelt ist.

Was noch insonderheit dies betrifft, daß das Herz der Keim seines Inhalts sei, so kann dies ganz zugegeben werden; aber damit ist nicht viel gesagt. Es ist die Quelle, das heißt etwa: es ist die erste Weise, in welcher solcher Inhalt im Subjekt erscheint, sein erster Ort und Sitz. Zuerst hat der Mensch vielleicht religiöses Gefühl, vielleicht auch nicht: in jenem Falle ist allerdings das Herz der Keim; aber wie bei einem vegetabilischen Samenkorn dieser die unentwickelte Weise der Existenz der Pflanze ist, so ist auch das Gefühl diese eingehüllte Weise. Dieses Samenkorn, womit das Leben der Pflanze anfängt, ist aber sogar nur in der Erscheinung, empirischerweise das Erste: denn es ist ebenso Produkt, Resultat, das Letzte. Es ist Resultat des ganzen entwickelten Lebens des Baumes und schließt diese vollständige Entwickelung der Natur des Baumes in sich ein. Jene Ursprünglichkeit ist also eine nur relative. So ist auch im Gefühle dieser ganze Inhalt auf diese eingehüllte Weise in unsrer subjektiven Wirklichkeit. Aber ein ganz Anderes ist es, daß dieser Inhalt als solcher dem Gefühl als solchem angehöre. Solcher Inhalt, wie Gott, ist ein an und für sich allgemeiner Inhalt; ebenso ist der Inhalt von Recht und Pflicht Bestimmung des vernünftigen Willens.

Ich bin Wille, nicht nur Begierde, habe nicht nur Neigung; — Ich ist das Allgemeine — als Wille aber bin ich in meiner Freiheit, in meiner Allgemeinheit selbst, in der Allgemeinheit meiner Selbstbestimmung; und ist mein Wille vernünftig, so ist sein Bestimmen überhaupt ein allgemeines, ein Bestimmen nach dem reinen Begriff. Der vernünftige

Wille ist sehr unterschieden vom zufälligen Willen, vom Wollen nach zufälligen Trieben, Neigungen. Der vernünftige Wille bestimmt sich nach seinem Begriff. Der Begriff, die Substanz des Willens aber ist die reine Freiheit. Alle Bestimmungen des Willens, die vernünftig sind, sind Entwickelungen der Freiheit, und die Entwickelungen, die aus den Bestimmungen hervorgehen, sind Pflichten. Solcher Inhalt gehört der Vernünftigkeit an. Er ist Bestimmung durch, nach dem reinen Begriff und gehört also ebenso dem Denken an: der Wille ist nur vernünftig, insofern er denkend ist. Man muß daher die gewöhnliche Vorstellung aufgeben, nach welcher Wille und Intelligenz zweierlei Fächer sind und der Wille ohne Denken vernünftig und damit sittlich sein kann. So ist auch von Gott schon erinnert, daß dieser Inhalt ebenso dem Denken angehört, daß der Boden, auf dem dieser Inhalt ebenso aufgefaßt, wie erzeugt wird, das Denken ist.

Wenn wir nun das Gefühl als den Ort genannt haben, in welchem das Sein Gottes unmittelbar aufzuzeigen ist, so haben wir darin das Sein, den Gegenstand, Gott nicht angetroffen, wie wir es verlangt haben, nämlich nicht als freies An- und Fürsichsein. Gott ist, ist an und für sich selbständig, ist frei. Diese Selbständigkeit, dies freie Sein finden wir nicht im Gefühl, ebensowenig den Inhalt als an und für sich seienden Inhalt; sondern es kann jeder besondere Inhalt darin sein. Wenn das Gefühl wahrhaft, echter Natur sein soll, so muß es dieses durch seinen Inhalt sein. Das Gefühl als solches macht ihn aber nicht dazu, daß er wahrhafter Natur sei.

Dies ist die Natur jenes Bodens des Gefühls, sind die Bestimmungen, die ihm angehören. Es ist Gefühl irgend eines Inhalts und zugleich Selbstgefühl. Im Gefühl genießen wir so zugleich uns, unsre Erfüllung von der Sache. Das Gefühl ist darum etwas so Beliebtes, weil der Mensch seine Partikularität darin vor sich hat. Wer in der Sache lebt, in den Wissenschaften, im Praktischen, der vergißt sich selbst darin, hat kein Gefühl dabei, sofern das Gefühl Reminiszenz seiner selbst ist, und er ist dann in jenem Vergessen seiner selbst mit seiner Besonderheit ein Minimum. Die Eitelkeit und Selbstgefälligkeit dagegen, die nichts lieber hat und behält als sich selbst und nur im Genuß ihrer selbst bleiben will, appelliert an ihr eignes Gefühl und kommt deshalb nicht zum objektiven Denken und Handeln. Der Mensch, der nur mit dem Gefühl zu tun hat, ist noch nicht fertig, ist ein Anfänger im Wissen, Handeln usw. 43).—

Wir müssen uns nun also nach einem andern Boden umsehen. Im Gefühl haben wir Gott weder nach seinem selbständigen Sein, noch nach seinem Inhalt gefunden. Im unmittelbaren Wissen war der Gegenstand nicht seiend, sondern sein Sein fiel in das wissende Subjekt, welches den Grund dieses Seins im Gefühle fand.

Von der Bestimmtheit des Ich, die den Inhalt des Gefühls ausmacht, sahen wir aber bereits, daß sie nicht nur von dem reinen Ich unterschieden sei, sondern auch von dem Gefühl in seiner eignen Bewegung so unterschieden werde, daß das Ich sich als gegen sich selbst bestimmt findet. Dieser Unterschied ist nun auch als solcher zu setzen, so daß die Tätigkeit des Ich eintritt, seine Bestimmtheit als nicht die seinige zu entfernen, hinauszusetzen und objektiv zu machen. Das Ich, sahen wir ferner, ist an sich im Gefühle sich selbst entäußert und hat in der Allgemeinheit, die es enthält, an sich die Negation seiner besondern empirischen Existenz. Indem nun das Ich seine Bestimmtheit aus sich heraussetzt, so entäußert es sich selbst, hebt es überhaupt seine Unmittelbarkeit auf und ist es in die Sphäre des Allgemeinen eingetreten.

Zunächst ist aber die Bestimmtheit des Geistes der Gegenstand als äußerer überhaupt und in der vollständigen objektiven Bestimmung der Äußerlichkeit in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit gesetzt; und das Bewußtsein, das ihn in dieser Äußerlichkeit setzt und sich auf ihn bezieht, ist Anschauung, die wir hier in ihrer Vollendung als Kunstanschauung zu betrachten haben[44]).

2. Die Anschauung

Die Kunst ist durch das absolute geistige Bedürfnis erzeugt worden, daß das Göttliche, die geistige Idee, als Gegenstand für das Bewußtsein und zunächst für die unmittelbare Anschauung sei. Gesetz und Inhalt der Kunst ist die Wahrheit, wie sie im Geist erscheint, also geistige Wahrheit ist, aber so zugleich, daß sie eine sinnliche für die unmittelbare Anschauung ist. So ist die Darstellung der Wahrheit von dem Menschen hervorgebracht, aber äußerlich gesetzt, so daß sie von ihm in sinnlicher Weise gesetzt ist. Wie die Idee in der Natur unmittelbar erscheint und auch in geistigen Verhältnissen und in der zerstreuten Mannigfaltigkeit das Wahre da ist, so ist die Idee noch nicht in Ein Zentrum der Erscheinungen gesammelt und erscheint sie noch in der Form des Auseinanderseins. In der unmittelbaren Existenz ist die Erscheinung des Begriffs noch nicht mit der Wahrheit harmonisch ge-

setzt. Hingegen die sinnliche Anschauung, welche die Kunst hervorbringt, ist notwendig ein vom Geiste Produziertes, ist nicht unmittelbare, sinnliche Gestaltung und hat die Idee zu ihrem belebenden Zentrum.

In demjenigen, was wir zum Umfang der Kunst rechnen, kann auch Anderes enthalten sein als dasjenige, was wir soeben angaben. Die Wahrheit hat da einen doppelten Sinn: erstlich den der Richtigkeit, daß die Darstellung mit dem sonst bekannten Gegenstande übereinstimmt. In diesem Sinne ist die Kunst formell und die Nachahmung gegebener Gegenstände, der Inhalt mag sein, welcher er will. Da ist ihr Gesetz nicht die Schönheit. Aber auch insofern diese das Gesetz ist, kann die Kunst noch als Form genommen werden und sonst einen beschränkten Inhalt haben, so wie die wahrhafte Wahrheit selbst. Diese aber in ihrem wahrhaften Sinne ist Zusammenstimmung des Gegenstandes mit seinem Begriff: die Idee; und diese, als die freie, durch keine Zufälligkeit oder Willkür verkümmerte Äußerung des Begriffs, ist der an und für sich seiende Inhalt der Kunst, und zwar ein Inhalt, der die substantiellen, allgemeinen Elemente, Wesenheiten und Mächte der Natur und des Geistes betrifft.

Der Künstler hat die Wahrheit nun darzustellen, so daß die Realität, worin der Begriff seine Macht und Herrschaft hat, zugleich ein Sinnliches ist. Die Idee ist so in sinnlicher Gestalt und in einer Individualisierung, für welche die Zufälligkeiten des Sinnlichen nicht entbehrt werden können. Das Kunstwerk ist im Geiste des Künstlers empfangen, und in diesem ist an sich die Vereinigung des Begriffs und der Realität geschehen. Hat aber der Künstler seine Gedanken in die Äußerlichkeit entlassen und ist das Werk vollendet, so tritt er von demselben zurück.

So ist das Kunstwerk, als für die Anschauung gesetzt, zunächst ein ganz gemein äußerlicher Gegenstand, der sich nicht selbst empfindet und sich selbst nicht weiß. Die Form, die Subjektivität, die der Künstler seinem Werke gegeben hat, ist nur äußerliche, nicht die absolute Form des sich Wissenden, des Selbstbewußtseins. Die vollendete Subjektivität fehlt dem Kunstwerke. Dieses Selbstbewußtsein fällt in das subjektive Bewußtsein, in das anschauende Subjekt. Gegen das Kunstwerk, das nicht in sich selbst das Wissende ist, ist daher das Moment des Selbstbewußtseins das Andere, aber ein Moment, das schlechthin zu ihm gehört und welches das Dargestellte weiß und als die substan-

tielle Wahrheit vorstellt. Das Kunstwerk, als sich selbst nicht wissend, ist in sich unvollendet und bedarf, weil zur Idee Selbstbewußtsein gehört, der Ergänzung, die es durch die Beziehung des Selbstbewußten zu ihm erhält. In dieses Bewußtsein fällt ferner der Prozeß, wodurch das Kunstwerk aufhört, nur Gegenstand zu sein, und das Selbstbewußtsein dasjenige, das ihm als ein Anderes erscheint, mit sich identisch setzt. Es ist dies der Prozeß, der die Äußerlichkeit, in welcher im Kunstwerk die Wahrheit erscheint, aufhebt, diese toten Verhältnisse der Unmittelbarkeit tilgt und bewirkt, daß das anschauende Subjekt sich das bewußte Gefühl, im Gegenstande sein Wesen zu haben, gibt. Da diese Bestimmung des Insichgehens aus der Äußerlichkeit in das Subjekt fällt, so ist zwischen diesem und dem Kunstwerke eine Trennung vorhanden: das Subjekt kann das Werk ganz äußerlich betrachten, kann es zerschlagen oder vorwitzige, ästhetische und gelehrte Bemerkungen darüber machen — aber jener für die Anschauung wesentliche Prozeß, jene notwendige Ergänzung des Kunstwerks hebt diese prosaische Trennung wieder auf.

In der morgenländischen Substantialität des Bewußtseins ist noch nicht zu dieser Trennung fortgegangen und ist daher auch nicht die Kunstanschauung vollendet, denn diese setzt die höhere Freiheit des Selbstbewußtseins voraus, das sich seine Wahrheit und Substantialität frei gegenüberstellen kann. B r u c e zeigte in Abyssinien einem Türken einen gemalten Fisch. Dieser sagte aber: Der Fisch wird dich am jüngsten Tage verklagen, daß du ihm keine Seele gabst. Nicht nur die Gestalt will der Orientale, sondern auch die Seele. Er verbleibt in der Einheit und geht nicht zur Trennung und zu dem Prozesse fort, in welchem die Wahrheit als körperlich ohne Seele auf der einen Seite und auf der andern das anschauende Selbstbewußtsein steht, das diese Trennung wieder aufhebt.

Sehen wir nun zurück auf den Fortschritt, den in der bisherigen Entwickelung das religiöse Verhältnis gemacht hat, und vergleichen wir die Anschauung mit dem Gefühl, so ist zwar die Wahrheit in ihrer Objektivität hervorgetreten, aber der Mangel ihrer Erscheinung ist der, daß sie in der sinnlichen, unmittelbaren Selbständigkeit sich hält, d. h. in derjenigen, die sich selbst wieder aufhebt, nicht an und für sich seiend ist und sich ebenso als vom Subjekt produziert erweist, als sie die Subjektivität und das Selbstbewußtsein erst in dem anschauenden

Subjekt gewinnt. In der Anschauung ist die Totalität des religiösen Verhältnisses, der Gegenstand und das Selbstbewußtsein auseinandergefallen. Der religiöse Prozeß fällt eigentlich nur in das anschauende Subjekt und ist in diesem doch nicht vollständig, sondern bedarf des sinnlichen angeschauten Gegenstandes. Andrerseits ist der Gegenstand die Wahrheit und bedarf doch, um wahrhaft zu sein, des außer ihm fallenden Selbstbewußtseins [45]). —

Der Fortschritt, der nun notwendig ist, ist der, daß die Totalität des religiösen Verhältnisses wirklich als solche und als Einheit gesetzt wird. Die Wahrheit gewinnt die Objektivität, in der ihr Inhalt als an und für sich seiend, nicht ein nur Gesetztes, aber wesentlich in der Form der Subjektivität selbst ist und der gesamte Prozeß im Elemente des Selbstbewußtseins geschieht.

So ist das religiöse Verhältnis zunächst

3. Die Vorstellung

Wir unterscheiden sehr wohl, was Bild und was Vorstellung ist. Es ist etwas Anderes, ob wir sagen: wir haben eine Vorstellung oder ein Bild von Gott. Derselbe Fall ist es bei sinnlichen Gegenständen. Das Bild nimmt seinen Inhalt aus der Sphäre des Sinnlichen und stellt ihn in der unmittelbaren Weise seiner Existenz, in seiner Einzelnheit und in der Willkürlichkeit seiner sinnlichen Erscheinung dar. Da aber die unendliche Menge des Einzelnen, wie es im unmittelbaren Dasein vorhanden ist, auch durch die ausführlichste Darstellung in einem Ganzen nicht wieder gegeben werden kann, so ist das Bild immer notwendig ein beschränktes. In der religiösen Anschauung, die ihren Inhalt nur im Bilde darzustellen weiß, zerfällt daher die Idee in eine Menge von Gestalten, in denen sie sich beschränkt und verendlicht. Die allgemeine Idee, die im Kreise dieser endlichen Gestalten, aber nur in ihnen erscheint, ihnen nur zugrunde liegt, bleibt deshalb als solche verborgen.

Die Vorstellung ist dagegen das Bild, wie es in die Form der Allgemeinheit, des Gedankens erhoben ist, so daß die Eine Grundbestimmung, welche das Wesen des Gegenstandes ausmacht, festgehalten wird und dem vorstellenden Geiste vorschwebt. Sagen wir z. B. Welt, so haben wir in diesen Einen Laut das Ganze dieses unendlichen Reichtums versammelt und vereinigt. Wenn das Bewußtsein des Gegenstandes auf diese einfache Gedankenbestimmtheit reduziert ist, so ist es Vorstellung, die zu ihrer Erscheinung nur noch des Wortes bedarf,

dieser einfachen Äußerung, die in sich selbst bleibt. Der mannigfache Inhalt, den die Vorstellung vereinfacht, kann aus dem Inneren, aus der Freiheit stammen: so haben wir Vorstellungen von Recht, Sittlichkeit, vom Bösen; oder er kann auch aus der äußeren Erscheinung genommen sein, wie wir z. B. von Schlachten, Kriegen überhaupt eine Vorstellung haben.

Wenn die Religion in die Form der Vorstellung erhoben ist, so hat sie sogleich etwas Polemisches an sich. Der Inhalt wird nicht im sinnlichen Anschauen, nicht auf bildliche Weise unmittelbar aufgefaßt, sondern mittelbar auf dem Wege der Abstraktion. Das Sinnliche, Bildliche wird in das Allgemeine erhoben, und mit dieser Erhebung ist dann notwendig das negative Verhalten zum Bildlichen verknüpft. Diese negative Richtung betrifft aber nicht nur die Form, so daß nur in dieser der Unterschied der Anschauung und Vorstellung läge, sondern sie berührt auch den Inhalt. Für die Anschauung hängt die Idee und die Weise der Darstellung so eng zusammen, daß beides als Eins erscheint. Das Bildliche hat die Bedeutung, daß die Idee an dasselbe wesentlich geknüpft und von ihm nicht getrennt werden könne. Die Vorstellung hingegen geht davon aus, daß die absolut wahrhafte Idee durch ein Bild nicht gefaßt werden könne und die bildliche Weise eine Beschränkung des Inhalts sei. Sie hebt daher jene Einheit der Anschauung auf, verwirft die Einigkeit des Bildes und seiner Bedeutung und hebt diese für sich heraus.

Endlich hat die religiöse Vorstellung die Bedeutung der Wahrheit, des objektiven Inhalts und ist so gegen andere Weisen der Subjektivität, nicht bloß gegen die bildliche Weise gerichtet. Ihr Inhalt ist das, was an und für sich gilt, substantiell festbleibt gegen mein Dafürhalten und Meinen und gegen das Hin- und Hergehen meiner Wünsche, meines Beliebens starr ist.

Dies betrifft das Wesen der Vorstellung überhaupt. Was ihre nähere Bestimmtheit angeht, so ist folgendes zu merken.

a) Wir sahen, in der Vorstellung sei der wesentliche Inhalt in die Form des Gedankens gesetzt; aber damit ist er noch nicht als Gedanke gesetzt. Wenn wir daher sagten, die Vorstellung sei polemisch gegen das Sinnliche und Bildliche gerichtet und verhalte sich dagegen negativ, so ist darin noch nicht enthalten, daß sie sich absolut vom Sinnlichen befreit und dasselbe in vollendeter Weise ideell gesetzt hätte.

Dies wird erst im wirklichen Denken erreicht, welches die sinnlichen Bestimmungen des Inhalts zu allgemeinen Gedankenbestimmungen, zu den inneren Momenten oder zur eignen Bestimmtheit der Idee erhebt. Da die Vorstellung diese konkrete Erhebung des Sinnlichen zum Allgemeinen nicht ist, so heißt ihr negatives Verhalten gegen das Sinnliche nichts Anderes als: sie ist von demselben nicht wahrhaft befreit, sie ist mit ihm noch wesentlich verwickelt und sie bedarf desselben und dieses Kampfes gegen das Sinnliche, um selbst zu sein. Es gehört also wesentlich zu ihr, wenn sie es auch nie als selbständig gelten lassen darf. Ferner das Allgemeine, dessen sich die Vorstellung bewußt ist, ist nur die abstrakte Allgemeinheit ihres Gegenstandes, ist nur das unbestimmte Wesen oder das Ohngefähr desselben. Um es zu bestimmen, bedarf sie wieder des Sinnlich-Bestimmten, des Bildlichen, aber gibt diesem, als dem Sinnlichen, die Stellung, daß es verschieden ist von der Bedeutung und daß bei ihm nicht stehen geblieben werden darf, daß es nur dazu diene, den eigentlichen von ihm verschiedenen Inhalt vorstellig zu machen.

Daher steht nun die Vorstellung in beständiger Unruhe zwischen der unmittelbaren sinnlichen Anschauung und dem eigentlichen Gedanken. Die Bestimmtheit ist sinnlicher Art, aus dem Sinnlichen genommen; aber das Denken hat sich hineingelegt, oder das Sinnliche wird auf dem Wege der Abstraktion in das Denken erhoben. Aber beides, das Sinnliche und Allgemeine durchdringen sich nicht innerlich. Das Denken hat die sinnliche Bestimmtheit noch nicht vollständig überwältigt, und wenn der Inhalt der Vorstellung auch Allgemeines ist, so ist er doch noch mit der Bestimmtheit des Sinnlichen behaftet und bedarf er der Form der Natürlichkeit. Aber das bleibt dann immer, daß dies Moment des Sinnlichen nicht für sich gilt.

So sind in der Religion viele Formen, von denen wir wissen, daß sie nicht in eigentlichem Verstande zu nehmen sind. Z. B. Sohn, Erzeugen ist nur ein Bild, von einem natürlichen Verhältnis hergenommen, von dem wir wohl wissen, daß es in seiner Unmittelbarkeit nicht gemeint sein soll, daß die Bedeutung vielmehr ein Verhältnis ist, das nur ungefähr dies ist und daß dieses sinnliche Verhältnis am meisten dem Verhältnis Entsprechendes in sich habe, das bei Gott eigentlich gemeint ist. Ferner, wenn vom Zorne Gottes, seiner Reue, Rache gesprochen wird, wissen wir bald, daß es nicht im eigentlichen Sinn genommen,

nur Ähnlichkeit, Gleichnis ist. Dann finden wir auch ausführliche Bilder. So hören wir von einem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen. Beim Essen der Frucht fängt es schon an, zweideutig zu werden, ob dieser Baum zu nehmen sei als eigentlicher, geschichtlicher, als ein Historisches, ebenso das Essen; oder aber ob dieser Baum als ein Bild zu nehmen sei. Spricht man von einem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen, so ist das so kontrastierend, daß es sehr bald auf die Erkenntnis führt, es sei keine sinnliche Frucht und der Baum nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen.

b) Es gehört auch in Rücksicht auf das Sinnliche das der Weise der Vorstellung an, was nicht bloß als Bild, sondern als Geschichtliches als solches zu nehmen ist. Es kann etwas in geschichtlicher Weise vorgetragen sein, aber wir machen nicht recht Ernst daraus, fragen nicht, ob das Ernst sei. So verhalten wir uns zu dem, was uns Homer von Zeus und den übrigen Göttern erzählt. Aber dann gibt es auch Geschichtliches, das eine göttliche Geschichte ist und so, daß es im eigentlichen Sinn eine Geschichte sein soll: die Geschichte Jesu Christi. Diese gilt nicht bloß für einen Mythus nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches. Das ist denn für die Vorstellung, hat aber auch noch eine andere Seite: es hat Göttliches zu seinem Inhalte, göttliches Tun, göttliches, zeitloses Geschehen, absolut göttliche Handlung; und diese ist das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte und ist eben das, was Gegenstand der Vernunft ist. Dies Doppelte ist überhaupt in jeder Geschichte, so gut ein Mythus eine Bedeutung in sich hat. Es gibt allerdings Mythen, wo die äußerliche Erscheinung das Überwiegende ist, aber gewöhnlich enthält ein solcher Mythus eine Allegorie, wie die Mythen des Plato.

Jede Geschichte überhaupt enthält diese äußerliche Reihe von Begebenheiten und Handlungen; diese sind aber Begebenheiten eines Menschen, eines Geistes. Die Geschichte eines Staates ist Handlung, Tun, Schicksal eines allgemeinen Geistes, des Geistes eines Volkes. Dergleichen hat an und für sich schon ein Allgemeines in sich. Nimmt man es im oberflächlichen Sinne, so kann gesagt werden: man kann aus jeder Geschichte eine Moral ziehen. Die Moral, die daraus gezogen wird, enthält wenigstens die wesentlichen sittlichen Mächte, die dabei gewirkt, die dies hervorgebracht haben. Diese sind das Innere, Substantielle. Die Geschichte hat so diese vereinzelte Seite, Einzelnes, bis

aufs äußerste hinaus Individualisiertes; aber darin sind auch die allgemeinen Gesetze, Mächte des Sittlichen erkennbar. Diese sind nicht für die Vorstellung als solche: für diese ist die Geschichte in der Weise, wie sie als Geschichte sich darstellt und in der Erscheinung ist.

In solcher Geschichte aber ist etwas selbst für den Menschen, dessen Gedanken, Begriffe noch nicht bestimmte Ausbildung erhalten haben. Er fühlt diese Mächte darin und hat ein dunkles Bewußtsein von ihnen. Auf solche Weise ist die Religion wesentlich für das gewöhnliche Bewußtsein, für das Bewußtsein in seiner gewöhnlichen Ausbildung. Es ist ein Inhalt, der sich zunächst sinnlich präsentiert, eine Folge von Handlungen, sinnlichen Bestimmungen, die in der Zeit nacheinander folgen, dann im Raume nebeneinander stehen. Der Inhalt ist empirisch, konkret, mannigfach, hat aber auch ein Inneres. Es ist Geist darin, der wirkt auf den Geist: der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geiste, der im Inhalt ist; zunächst durch dunkles Anerkennen, ohne daß dieser Geist für das Bewußtsein herausgebildet ist[46]).

c) Aller geistige Inhalt ist endlich Vorstellung durch die Form, daß seine inneren Bestimmungen so gefaßt werden, wie sie sich einfach auf sich beziehen und in Form der Selbständigkeit sind. Wenn wir also z. B. sagen: Gott ist allweise, gütig, gerecht, so haben wir bestimmten Inhalt. Jede dieser Inhaltsbestimmungen ist aber einzeln und selbständig; „und, auch" ist die Verbindungsweise der Vorstellung. Allweise, allgütig sind auch Begriffe. Sie sind nicht mehr ein Bildliches, Sinnliches oder Geschichtliches, sondern geistige Bestimmungen. Aber sie sind noch nicht in sich analysiert, und die Unterschiede noch nicht gesetzt, wie sie sich aufeinander beziehen, sondern nur in abstrakter, einfacher Beziehung auf sich genommen. Insofern der Inhalt allerdings schon mannigfache Beziehungen in sich enthält, die Beziehung aber nur äußerlich ist, so ist äußerliche Identität damit gesetzt. „Etwas ist das, dann das, dann ist es so": so haben diese Bestimmungen zunächst die Form der Zufälligkeit. Enthält jedoch die Vorstellung Verhältnisse, die dem Gedanken schon näher sind, z. B. daß Gott die Welt geschaffen habe, so wird von ihr das Verhältnis noch in der Form der Zufälligkeit und Äußerlichkeit gefaßt. So bleibt in der Vorstellung von der Schöpfung Gott einerseits für sich, die Welt auf der andern Seite, aber der Zusammenhang beider Seiten ist nicht in die Form der Notwendigkeit gesetzt. Er wird entweder nach der Analogie des natür-

lichen Lebens und Geschehens ausgedrückt, oder, wenn er als Schöpfung bezeichnet wird, als ein solcher angesehen, der für sich ganz eigentümlich und unbegreiflich sein soll. Gebraucht man aber den Ausdruck „Tätigkeit", aus der die Welt hervorgegangen sei, so ist der wohl etwas Abstrakteres, aber noch nicht der Begriff. Der wesentliche Inhalt steht in der Form der einfachen Allgemeinheit fest für sich, in die er eingehüllt ist. Sein Übergehen durch sich selbst in Anderes, seine Identität mit Anderem fehlt ihm; er ist nur mit sich identisch. Den einzelnen Punkten fehlt das Band der Notwendigkeit und die Einheit ihres Unterschiedes.

Sobald daher die Vorstellung den Ansatz dazu macht, einen wesentlichen Zusammenhang zu fassen, so läßt sie ihn in der Form der Zufälligkeit stehen und geht hier nicht zum wahrhaften Ansich desselben und zu seiner ewigen sich durchdringenden Einheit fort. So ist in der Vorstellung der Gedanke der Vorsehung, und die Bewegungen der Geschichte werden im ewigen Ratschluß Gottes zusammengefaßt und begründet. Aber da wird der Zusammenhang sogleich in eine Sphäre versetzt, wo er für uns unbegreiflich und unerforschlich sein soll. Der Gedanke des Allgemeinen wird also nicht in sich bestimmt und, so wie er ausgesprochen ist, sogleich wieder aufgegeben. —

Nachdem wir so die allgemeine Bestimmtheit der Vorstellung kennen gelernt haben, ist nun hier der Ort, die pädagogische Frage der neueren Zeit zu berühren, ob die Religion gelehrt werden könne. Lehrer, die nicht wissen, was sie mit den Lehren der Religion anfangen sollen, halten den Unterricht in derselben für ungehörig. Allein die Religion hat einen Inhalt, der auf gegenständliche Weise vorstellig sein muß. Darin liegt es, daß dieser vorgestellte Inhalt mitgeteilt werden kann, denn Vorstellungen sind mitteilbar durch das Wort. Ein Anderes ist es, das Herz erwärmen, Empfindungen aufregen; das ist nicht lehren, das ist ein Interessieren meiner Subjektivität für etwas und kann wohl eine rednerische Predigt geben, aber nicht Lehre sein. Wenn man zwar vom Gefühle ausgeht, dieses als das Erste und Ursprüngliche setzt und sagt, die religiösen Vorstellungen kommen aus dem Gefühl, so ist das einerseits richtig, insofern die ursprüngliche Bestimmtheit in der Natur des Geistes selbst liegt. Aber andrerseits ist das Gefühl so unbestimmt, daß alles darin sein kann; und das Wissen dessen, was im Gefühle liegt, gehört nicht diesem selbst an, sondern wird nur durch die Bildung

und Lehre gegeben, welche die Vorstellung mitteilt. Jene Erzieher wollen, daß die Kinder und überhaupt die Menschen in ihrer subjektiven Empfindung der Liebe bleiben. Die Liebe Gottes aber stellen sie sich so vor, wie die der Eltern zu den Kindern, die sie lieben und lieben sollen, wie sie sind, rühmen sich, in der Liebe Gottes zu bleiben, treten alle göttlichen und menschlichen Gesetze mit Füßen und meinen und sagen, sie hätten die Liebe nicht verletzt. Soll aber die Liebe rein sein, so muß sie sich vorher der Selbstsucht begeben, sich befreit haben; aber befreit wird der Geist nur, indem er außer sich gekommen ist und das Substantielle einmal als ein gegen ihn Anderes, Höheres angeschaut hat. Erst dadurch kehrt der Geist wahrhaft zu sich zurück, daß er gegen die absolute Macht, gegen das ungeheure Objekt sich verhalten hat, in diesem außer sich gekommen und sich von sich befreit und sich aufgegeben hat. D. h. die Furcht Gottes ist die Voraussetzung der wahren Liebe. Was das an und für sich Wahre ist, muß dem Gemüt als ein Selbständiges erscheinen, in welchem es auf sich Verzicht leistet und erst durch diese Vermittlung, durch die Wiederherstellung seiner selbst die wahre Freiheit gewinnt.

Wenn die objektive Wahrheit für mich ist, so habe ich mich entäußert, nichts für mich behalten und zugleich diese Wahrheit als die meinige begriffen. Ich habe mich damit identifiziert und mich, aber als reines begierdeloses Selbstbewußtsein, darin erhalten. Diese Beziehung, der Glaube, als absolute Identität des Inhalts mit mir, ist dasselbe, was das religiöse Gefühl ist, aber so, daß sie zugleich die absolute Objektivität ausdrückt, welche der Inhalt für mich hat. Die Kirche und die Reformatoren haben recht wohl gewußt, was sie mit dem Glauben wollten. Sie haben nicht gesagt, daß man durch das Gefühl, durch die Empfindung, *αἴσθησις*, selig werde, sondern durch den Glauben, so daß ich in dem absoluten Gegenstande die Freiheit habe, die wesentlich das Verzichtleisten auf mein Gutdünken und auf die partikuläre Überzeugung enthält.

Da nun im Vergleich mit dem Gefühl, in welchem der Inhalt als Bestimmtheit des Subjekts und darum zufällig ist, für die Vorstellung der Gehalt zur Gegenständlichkeit erhoben ist, so fällt es schon mehr auf ihre Seite, daß einerseits der Inhalt sich für sich berechtige und andrerseits die Notwendigkeit der wesentlichen Verknüpfung desselben mit dem Selbstbewußtsein entwickelt werde.

Allein was zunächst den Inhalt für sich betrifft, so gilt dieser in der Vorstellung als ein Gegebenes, von dem nur gewußt wird, daß es so ist. Dieser abstrakten, unmittelbaren Objektivität gegenüber erscheint dann auch die Verknüpfung des Inhalts mit dem Selbstbewußtsein zunächst als eine solche, die noch rein subjektiver Natur ist. Der Inhalt, heißt es dann, sagt mir an sich zu, und das Zeugnis des Geistes lehrt mich, ihn als Wahrheit, als meine wesentliche Bestimmung anzuerkennen. Allerdings hat z. B. die unendliche Idee der Menschwerdung Gottes—dieser spekulative Mittelpunkt—eine so große Gewalt in sich, daß sie unwiderstehlich in das durch Reflexion noch nicht verdünkelte Gemüt eindringt. Aber so ist der Zusammenhang meiner mit dem Inhalte noch nicht wahrhaft entwickelt und erscheint er nur als etwas Instinktmäßiges. Das Ich, das sich so dem Inhalte zuwendet, braucht nicht bloß dieses einfache und unbefangene zu sein: es kann in sich selbst schon mehrfach bearbeitet sein. So kann die beginnende Reflexion, die über das Festhalten am Gegebenen hinausgeht, mich bereits verwirrt haben; und die Verwirrung in dieser Region ist um so gefährlicher und bedenklicher, als durch sie das Sittliche und aller andere Halt in mir und im Leben, im Handeln und im Staate schwankend wird. Die Erfahrung nun, daß ich mir durch Reflexion nicht selbst helfen, überhaupt nicht auf mich selbst mich stellen kann, und der Umstand, daß ich doch nach etwas Festem verlange, dies wirft mich von der Reflexion zurück und führt mich auf das Festhalten an dem Inhalt in der Gestalt, wie er gegeben ist. Doch ist diese Rückkehr zum Inhalte nicht durch die Form der inneren Notwendigkeit vermittelt und nur eine Folge der Verzweiflung, daß ich nicht aus noch ein und mir nicht anders als durch jenen Schritt zu helfen weiß. Oder es wird darauf reflektiert, wie wundervoll die Religion sich ausgebreitet hat und wie Millionen in ihr Trost, Befriedigung und Würde gefunden haben: von dieser Autorität sich abzusondern erklärt man für gefährlich und stellt dagegen die Autorität der eignen Meinung zurück. Allein auch dies ist noch eine schiefe Wendung, daß so die eigne Überzeugung der Autorität des Allgemeinen unterworfen und gegen sie beschwichtigt wird. Die Beruhigung liegt nur in der Vermutung, so wie es Millionen ansehen, so müsse es wohl recht sein; aber es bleibt die Möglichkeit, daß die Sache, wenn man sie noch einmal ansieht, sich anders zeigt.

Alle diese Wendungen können in die Form von Beweisen für die

Wahrheit der Religion gebracht werden, und sie haben von den Apologeten diese Form erhalten. Allein damit wird nur die Form des Räsonnements und der Reflexion hereingebracht, eine Form, welche nicht den Inhalt der Wahrheit an und für sich betrifft, nur Glaubwürdigkeiten, Wahrscheinlichkeiten usf. aufzeigt und die Wahrheit, statt sie in ihrem An- und Fürsichsein zu betrachten, nur im Zusammenhange mit anderen Umständen, Begebenheiten und Zuständen aufzufassen vermag. Ohnehin aber, obwohl die Apologetik mit ihren Räsonnements zum Denken und Schließen übergeht und Gründe aufstellen will, die von der Autorität verschieden sein sollen, ist ihr Hauptgrund doch wieder nur eine Autorität, nämlich die göttliche, daß Gott das Vorzustellende den Menschen geoffenbart habe. Ohne diese Autorität kann sich die Apologetik nicht einmal Einen Augenblick bewegen; ihrem Standpunkt ist dieses beständige Durcheinanderspielen des Denkens, Schließens und der Autorität wesentlich. Aber wie es denn auf diesem Standpunkte unvermeidlich ist, daß das Räsonnement ins Unendliche gehen muß, so ist auch jene höchste, göttliche Autorität wieder eine solche, die selbst erst der Begründung bedarf und auf einer Autorität beruht. Denn wir sind nicht dabei gewesen und haben Gott nicht gesehen, als er offenbarte. Es sind immer nur Andere, die es uns erzählen und versichern, und eben die Zeugnisse dieser Andern, die das Geschichtliche erlebt oder es zunächst von Augenzeugen erfahren haben, sollen nach jener Apologetik die Überzeugung mit dem zeitlich und räumlich von uns getrennten Inhalt zusammenschließen. Doch auch diese Vermittlung ist nicht absolut sicher; denn es kommt hier darauf an, wie das Medium, das zwischen uns und dem Inhalte steht, die Wahrnehmung Anderer beschaffen ist. Die Fähigkeit wahrzunehmen verlangt prosaischen Verstand und die Bildung desselben, also Bedingungen, die bei den Alten nicht vorhanden waren, denn diesen fehlte die Fähigkeit, die Geschichte nach ihrer Endlichkeit aufzufassen und was darin die innere Bedeutung ist, herauszunehmen, da für sie der Gegensatz des Poetischen und Prosaischen noch nicht in seiner ganzen Schärfe gesetzt war. Setzen wir also das Göttliche in das Geschichtliche, so fallen wir immer in das Schwankende und Unstete, das allem Geschichtlichen eigen ist. Den Wundern, von denen die Apostel berichten, setzt sich der prosaische Verstand und der Unglaube entgegen und nach der objektiven Seite die Unverhältnismäßigkeit des Wunders und des Göttlichen.

Wenn nun aber auch alle jene Weisen, den Zusammenhang des Inhalts der Vorstellung mit dem Selbstbewußtsein zu vermitteln, einmal ihren Zweck erreichen, wenn das apologetische Räsonnement mit seinen Gründen manchen zur Überzeugung gebracht hat, oder ich mit den Bedürfnissen, Trieben und Schmerzen meines Herzens in dem Inhalte der Religion Trost und Beruhigung gefunden habe, so ist das nur zufällig, daß es so geschehen ist, und hängt davon ab, daß gerade dieser Standpunkt der Reflexion und des Gemüts noch nicht beunruhigt war und noch nicht die Ahnung eines Höheren in sich erweckt hatte. Es ist also von einem zufälligen Mangel abhängig.

Ich bin aber nicht bloß dieses Herz und Gemüt oder diese gutmütige, der verständigen Apologetik willfährige und unbefangen entgegenkommende Reflexion, die sich nur freuen kann, wenn sie die ihr entsprechenden und zusagenden Gründe vernimmt, sondern ich habe noch andere, höhere Bedürfnisse. Ich bin auch noch konkret bestimmt auf eine ganz einfache allgemeine Weise, so daß die Bestimmtheit in mir die reine einfache Bestimmtheit ist. D. h. ich bin absolut konkretes Ich, sich in sich bestimmendes Denken — ich bin als der Begriff. Dies ist eine andere Weise, daß ich konkret bin: da suche ich nicht nur Beruhigung für mein Herz; sondern der Begriff sucht Befriedigung, und gegen diesen ist es, daß der religiöse Inhalt in der Weise der Vorstellung die Form der Äußerlichkeit behält. Wenn auch manches große und reiche Gemüt und mancher tiefe Sinn in der religiösen Wahrheit Befriedigung gefunden hat, so ist es doch der Begriff, dieses in sich konkrete Denken, was noch nicht befriedigt ist und sich zunächst als der Trieb der vernünftigen Einsicht geltend macht. Wenn sich das an sich noch unbestimmte Wort „Vernunft, vernünftige Einsicht“ nicht bloß darauf reduziert, daß in mir irgend etwas als äußerliche Bestimmung gewiß sei, sondern das Denken sich dahin bestimmt hat, daß der Gegenstand mir für sich selbst feststehe und in sich gegründet sei, so ist es der Begriff, als das allgemeine Denken, das sich in sich besondert und in der Besonderung mit sich identisch bleibt. Welchen weiteren Inhalt in bezug auf den Willen, Intelligenz ich im Vernünftigen habe: das ist das Substantielle, daß solcher Inhalt so als in sich gegründet von mir gewußt werde, daß ich darin das Bewußtsein des Begriffes habe, d. h. nicht nur die Überzeugung, die Gewißheit und Gemäßheit mit sonst für wahr gehaltenen Grundsätzen, unter die ich ihn subsumiere, sondern daß ich darin die

Wahrheit als Wahrheit, in der Form der Wahrheit — in der Form des absolut Konkreten und des schlechthin und rein in sich Zusammenstimmenden habe.

So also löst sich die Vorstellung in die höhere Form des Denkens auf, und jene Bestimmung der Form ist es, welche die philosophische Erkenntnis der Wahrheit hinzufügt. Es erhellt aber hieraus, daß es der Philosophie um nichts weniger zu tun ist, als die Religion umzustoßen und nun etwa zu behaupten, daß der Inhalt der Religion nicht für sich selbst Wahrheit sein könne: vielmehr ist die Religion eben der wahrhafte Inhalt nur in Form der Vorstellung, und die Philosophie soll nicht erst die substantielle Wahrheit geben, noch hat die Menschheit erst auf die Philosophie zu warten gehabt, um das Bewußtsein der Wahrheit zu empfangen 47).

III

DIE NOTWENDIGKEIT UND VERMITTLUNG DES RELIGIÖSEN VERHÄLTNISSES IN DER FORM DES DENKENS

Der innere Zusammenhang und die absolute Notwendigkeit, in welche der Inhalt der Vorstellung im Denken versetzt wird, ist nichts Anderes als der Begriff in seiner Freiheit, so daß aller Inhalt Bestimmung des Begriffs und mit dem Ich selbst ausgeglichen wird. Die Bestimmtheit ist hier schlechthin die meinige, der Geist hat darin seine Wesentlichkeit selbst zum Gegenstande, und das Gegebensein, die Autorität und die Äußerlichkeit des Inhalts gegen mich verschwindet.

Das Denken gibt somit dem Selbstbewußtsein das absolute Verhältnis der Freiheit. Die Vorstellung hält sich noch in der Sphäre der äußern Notwendigkeit, da alle ihre Momente, indem sie sich aufeinander beziehen, dies so tun, daß sie ihre Selbständigkeit nicht aufgeben. Das Verhältnis dieser Gestaltungen im Denken hingegen ist das Verhältnis der Idealität, so daß keine Gestaltung selbständig für sich abgesondert steht, jede vielmehr die Weise eines Scheines gegen die andere hat. Jeder Unterschied, jede Gestaltung ist so ein Durchsichtiges, nicht finster und undurchdringlich für sich bestehend. Damit sind die Unterschiedenen nicht solche, die für sich selbständig eines dem Andern Widerstand leisten, sondern sie sind in ihrer Idealität gesetzt. Das Verhältnis der Unfreiheit, sowohl des Inhalts wie des Subjekts, ist nun verschwunden, weil die absolute Angemessenheit des Inhalts und der Form

eingetreten ist. Der Inhalt ist in sich frei, sein Scheinen in sich selbst ist seine absolute Form, und im Gegenstande hat das Subjekt das Tun der Idee, des an und für sich seienden Begriffs, das es selber ist, vor sich.

Indem wir nun das Denken und seine Entwickelung darstellen, so haben wir zunächst zu sehen, wie es 1) im Verhältnis zu der Vorstellung oder vielmehr als die innere Dialektik der Vorstellung erscheint, sodann 2) wie es als Reflexion die wesentlichen Momente des religiösen Verhältnisses zu vermitteln sucht, und endlich 3) wie es sich als spekulatives Denken im Begriffe der Religion vollendet und die Reflexion in der freien Notwendigkeit der Idee aufhebt.

1. Die Dialektik der Vorstellung

Wenn die Philosophie das, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffes umwandelt, so kommt die Schwierigkeit hervor, an einem Inhalte, was Inhalt als solcher, der Gedanke ist, von dem zu trennen, was der Vorstellung als solcher angehört. Allein das Einfache der Vorstellung auflösen heißt zunächst nur, in diesem Einfachen unterschiedene Bestimmungen fassen und aufzeigen, so daß es als ein in sich Mannigfaches gewußt wird. Dies haben wir sogleich damit, wenn wir fragen: was ist das? Blau ist eine sinnliche Vorstellung. Fragt man: was ist blau? so zeigt man es wohl, daß man die Anschauung erhält. In der Vorstellung ist aber diese Anschauung schon enthalten. Mit jener Frage will man vielmehr, wenn sie ernstlich gemeint ist, den Begriff wissen, will blau wissen als Verhältnis seiner in sich selbst, unterschiedene Bestimmungen und die Einheit davon. Blau ist nach der Goetheschen Theorie eine Einheit von Hellem und Dunkelm, und zwar so, daß das Dunkle der Grund sei und das Trübende dieses Dunkeln ein Anderes, ein Erhellendes, ein Medium, wodurch wir dieses Dunkle sehen. Der Himmel ist Nacht, finster, die Atmosphäre hell; durch dieses helle Medium sehen wir das Blau.

So ist Gott, als Inhalt der Vorstellung, noch in Form der Einfachheit. Jetzt denken wir diesen einfachen Inhalt. Da sollen unterschiedene Bestimmungen angegeben werden, deren Einheit, sozusagen, die Summe, näher ihre Identität, den Gegenstand ausmacht. Die Morgenländer sagen: Gott hat eine unendliche Menge von Namen, d. h. von Bestimmungen; man kann nicht erschöpfend aussprechen, was er ist. Sollen wir aber den Begriff von Gott fassen, so sind unterschiedene Bestimmun-

gen zu geben, diese auf einen engen Kreis zu reduzieren, daß durch dieselben und die Einheit der Bestimmungen der Gegenstand vollständig sei.

b) Eine nähere Kategorie ist: insofern etwas gedacht wird, so wird es in Beziehung auf ein Anderes gesetzt, entweder der Gegenstand in sich selbst als Beziehung Unterschiedener aufeinander gewußt oder als Beziehung seiner auf ein Anderes, daß wir außerhalb desselben wissen. Auch in der Vorstellung haben wir immer unterschiedene Bestimmungen, sie gehören nun einem Ganzen zu oder seien auseinandergestellt. Im Denken kommt aber der Widerspruch derselben zum Bewußtsein, die zugleich Eines ausmachen sollen. Wenn sie sich widersprechen, scheint es nicht, daß sie Einem zukommen könnten. Ist z. B. Gott gütig und auch gerecht, so widerspricht die Güte der Gerechtigkeit. Ebenso: Gott ist allmächtig und weise. Er ist also einerseits die Macht, vor der alles verschwindet, nicht ist. Aber diese Negation alles Bestimmten ist Widerspruch gegen die Weisheit: diese will etwas Bestimmtes, hat einen Zweck, ist Beschränkung des Unbestimmten, was die Macht ist. In der Vorstellung hat alles nebeneinander ruhig Platz: der Mensch ist frei, auch abhängig, es ist Gutes, auch Böses in der Welt. Im Denken wird das aufeinander bezogen, der Widerspruch kommt so zum Vorschein[48]).

Wie der reflektierende Verstand sonst immer Voraussetzungen der Endlichkeit hat, diese absolut gelten läßt, zur Regel oder zum Maßstab macht und die Idee und absolute Wahrheit, dagegen gehalten, umstößt: so macht er auch die sinnlichen und natürlichen Bestimmtheiten, in denen aber die Vorstellung doch zugleich den Gedanken des Allgemeinen anerkannt wissen will, zu ganz bestimmten, endlichen Verhältnissen, hält diese Endlichkeit fest und erklärt nun die Vorstellung für einen Irrtum. Zum Teil ist in dieser Tätigkeit des Verstandes noch die eigne Dialektik der Vorstellung enthalten; und darin liegt die ungeheure Wichtigkeit der Aufklärung, welche jenes verständige Tun war, für die Aufklärung des Gedankens. Zum Teil ist aber auch die Dialektik der Vorstellung damit über ihren wahren Umfang hinausgetrieben und in das Gebiet der formellen Willkür versetzt[49]).

So ist z. B. in der Vorstellung der Erbsünde das innere Verhältnis des Gedankens zugleich in der Bestimmtheit des Natürlichen gefaßt. Wenn aber die Vorstellung so spricht, so will sie doch mit dem Ausdruck „Sünde“ das Natürliche, das in der Bestimmung des Erbes liegt,

in die Sphäre des Allgemeinen erhoben wissen. Hingegen der Verstand faßt das Verhältnis in der Weise der Endlichkeit und denkt nur an das natürliche Besitztum oder an Erbkrankheit. In dieser Sphäre gibt man allerdings zu, es sei für die Kinder zufällig, daß die Eltern Vermögen hatten oder mit Krankheit behaftet waren; da erben die Kinder den Adel, das Vermögen oder das Übel ohne Verdienst und Schuld. Wird dann weiter darauf reflektiert, daß die Freiheit des Selbstbewußtseins über dies Verhältnis der Zufälligkeit erhaben ist und daß im absolut geistigen Gebiete des Guten jeder in dem, was er tut, sein Tun, seine Schuld hat, so ist es leicht, den Widerspruch zu zeigen, daß das, was absolut meiner Freiheit angehört, anderswoher auf natürliche Weise unbewußt und äußerlich auf mich gekommen sein soll.

Ähnlich ist es, wenn der Verstand sich gegen die Vorstellung der Dreieinigkeit richtet. Auch in dieser Vorstellung ist das innere Gedankenverhältnis in der Weise der Äußerlichkeit gefaßt, denn die Zahl ist der Gedanke in der abstrakten Bestimmung der Äußerlichkeit. Aber der Verstand hält nun die Äußerlichkeit allein fest, bleibt beim Zählen stehen und findet jeden der drei vollkommen äußerlich gegen den Andern. Wenn man nun diese Bestimmtheit der Zahl zur Grundlage des Verhältnisses macht, so ist es allerdings wieder vollkommen widersprechend, daß diese einander vollkommen Äußerlichen doch zugleich Eins sein sollen.

c) Es kommt endlich auch die Kategorie der Notwendigkeit herein. Das Denken verlangt die Notwendigkeit zu wissen. Das aber heißen wir notwendig: wenn das Eine ist, so ist damit auch das Andere gesetzt, die Bestimmtheit des Ersten ist nur, insofern das Zweite ist, und umgekehrt. Für die Vorstellung ist das Endliche, das ist. Für das Denken ist das Endliche sogleich nur ein Solches, das nicht für sich ist, sondern zu seinem Sein ein Anderes erfordert, durch ein Anderes ist. Für das Denken überhaupt, für das bestimmte Denken, näher für das Begreifen gibt es nichts Unmittelbares. Die Unmittelbarkeit ist die Hauptkategorie der Vorstellung, wo der Inhalt in seiner einfachen Beziehung auf sich gewußt wird. Für das Denken gibt es nur Solches, in dem die Vermittlung wesentlich ist. Das sind die abstrakten, allgemeinen Bestimmungen, dieser abstrakte Unterschied religiösen Vorstellens und des Denkens.

Betrachten wir das näher in Beziehung auf die Frage in unserm Felde,

so gehören in dieser Rücksicht auf die Seite der Vorstellung alle Formen des unmittelbaren Wissens, der Glaube, das Gefühl usw. Diese Frage aber fällt hierher: ist Religion, das Wissen von Gott, ein unmittelbares oder ein vermitteltes?

2. Die Vermittlung des religiösen Bewußtseins in sich selbst

a) Das unmittelbare Wissen und die Vermittlung[50]).

Es ist eine sehr allgemeine Ansicht und Versicherung, das Wissen von Gott sei nur auf unmittelbare Weise. Es ist Tatsache unseres Bewußtseins, es ist so: wir haben eine Vorstellung von Gott und daß diese nicht nur subjektiv, in uns ist, sondern daß Gott auch ist. Man sagt, die Religion, das Wissen von Gott, ist nur Glaube. Das vermittelte Wissen ist auszuschließen, es verdirbt die Gewißheit, Sicherheit des Glaubens und den Inhalt dessen, was Glaube ist. Da haben wir diesen Gegensatz des unmittelbaren und vermittelten Wissens. Das Denken, konkrete Denken, Begreifen ist vermitteltes Wissen. Aber Unmittelbarkeit und Vermittlung des Wissens sind eine einseitige Abstraktion, das eine wie das andere. Es ist nicht die Meinung, Voraussetzung, als ob dem Einen mit Ausschluß des Andern, dem Einen für sich oder dem Andern, Einem von Beiden isoliert die Richtigkeit, Wahrheit zugesprochen werden soll. Weiterhin werden wir sehen, daß das wahrhafte Denken, das Begreifen, beide in sich vereint, nicht eines von beiden ausschließt.

α) Zum vermittelten Wissen gehört das Schließen vom Einen auf das Andere, die Abhängigkeit, Bedingtheit einer Bestimmung von einer andern, die Form der Reflexion. Das unmittelbare Wissen entfernt alle Unterschiede, diese Weisen des Zusammenhanges, und hat nur ein Einfaches, Einen Zusammenhang, Wissen, die subjektive Form, und dann: es ist. Insofern ich gewiß weiß, daß Gott ist, ist das Wissen Zusammenhang meiner und dieses Inhalts, das Sein meiner — so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott — mein Sein und das Sein Gottes ist Ein Zusammenhang, und die Beziehung ist das Sein: dies Sein ist ein einfaches und zugleich ein zweifaches. Im unmittelbaren Wissen also ist dieser Zusammenhang ganz einfach, alle Weisen des Verhältnisses sind vertilgt.

Dieses ist im Allgemeinen, was wir das empirische Wissen nennen: ich weiß es eben, das ist Tatsache des Bewußtseins, ich finde in mir die Vorstellung Gottes und daß er ist. Der Standpunkt ist: es soll nur das Empirische gelten, man soll nicht hinausgehen über das, was man im

Bewußtsein finde; warum ich es finde, wie es notwendig ist, wird nicht gefragt. Dies führte zum Erkennen, und das ist eben das Übel, das abzuhalten ist. Zum vermittelten Wissen gehört Wissen der Notwendigkeit: was notwendig ist, hat eine Ursache, es muß sein — es ist wesentlich ein Anderes, wodurch es ist, und indem dies ist, ist es selbst — da ist Zusammenhang von Unterschiedenem. Zur Vermittlung gehört diese Unterschiedenheit und Zusammenhang von Zweien und solcher Zusammenhang, daß das Eine nur ist, insofern das Andere. Diese Vermittlung also wird in der Weise der Unmittelbarkeit ausgeschlossen.

β) Nun gibt es aber gar nichts Unmittelbares, selbst wenn wir uns auch nur äußerlicher Weise, empirisch verhalten. Es gibt Nichts, dem nur die Bestimmung der Unmittelbarkeit mit Ausschließung der Bestimmung der Vermittelung zukäme, sondern was unmittelbar ist, ist ebenso vermittelt, und die Unmittelbarkeit ist wesentlich selbst vermittelt.

Endliche Dinge sind dies, daß sie vermittelt sind. Endliche Dinge, der Stern, das Tier, sind geschaffen, erzeugt. Der Mensch, der Vater ist, ist ebenso erzeugt, vermittelt, wie der Sohn. Fangen wir vom Vater an, so ist dieser zunächst das Unmittelbare, und der Sohn als das Erzeugte, Vermittelte. Alles Lebendige aber, indem es ein Erzeugendes ist, als Anfangendes, Unmittelbares bestimmt, ist auch zugleich Erzeugtes.

Unmittelbarkeit heißt Sein überhaupt, diese einfache Beziehung auf sich: es ist unmittelbar, insofern wir das Verhältnis entfernen. Wenn wir diese Existenz als solche, die im Verhältnis eine der Seiten des Verhältnisses ist, als Wirkung bestimmen, so wird das Verhältnislose erkannt als solches, das vermittelt ist. Ebenso ist die Ursache nur darin, daß sie Wirkung hat, denn sonst wäre sie gar nicht Ursache; nur in diesem Verhältnisse, also nur in dieser Vermittlung ist sie Ursache. Alles, was existiert, da es zu seinem Sein d. h. zu seiner Unmittelbarkeit ein Anderes nötig hat, ist insofern vermittelt.

Das Logische ist sonach das Dialektische, wo das Sein als solches betrachtet ist, das als Unmittelbares unwahr ist. Es gibt kein Unmittelbares, was vielmehr nur eine Schulweisheit ist; Unmittelbares gibt es nur in diesem schlechten Verstande.

Ebenso ist es mit dem unmittelbaren Wissen, einer besondern Weise, einer Art der Unmittelbarkeit: es gibt kein unmittelbares

Wissen. Unmittelbares Wissen ist, wo wir das Bewußtsein der Vermittlung nicht haben; vermittelt aber ist es. Gefühle haben wir: das ist unmittelbar, haben Anschauung: das erscheint unter der Form der Unmittelbarkeit. Wenn wir aber mit Gedankenbestimmungen zu tun haben, so muß man nicht dabei stehen bleiben, wie das Einem zunächst vorkommt, sondern ob es in der Tat so ist.

Nun ist dies in Ansehung des religiösen Wissens der Fall, daß es wesentlich ein vermitteltes ist. Mag man in irgend einer Religion sein, so weiß jeder, daß er darin erzogen worden, Unterricht darin erhalten hat. Dieser Unterricht, diese Erziehung verschafft mir mein Wissen; mein Wissen also ist vermittelt durch Lehre, Bildung usw. Spricht man ohnehin von positiver Religion, so ist sie geoffenbart, und zwar auf eine dem Individuum äußerliche Weise: da ist der Glaube der Religion wesentlich durch Offenbarung vermittelt. Diese Umstände, Lehre, Offenbarung, sind nicht zufällig, accidentell, sondern wesentlich. Allerdings betreffen sie ein äußerliches Verhältnis, aber daß es ein äußerliches Verhältnis ist, darum ist es nicht unwesentlich.

Sehen wir uns nun nach der andern, innern Seite um und vergessen, daß Glaube, Überzeugung solch ein Vermitteltes ist, so wissen wir unmittelbar von Gott als einer Offenbarung in uns. Dies ist ein großer Grundsatz, den wir wesentlich festhalten müssen. Es liegt dies darin, daß positive Offenbarung nicht so Religion bewirken kann, daß sie ein mechanisch Hervorgebrachtes, von außen Gewirktes und in den Menschen Gesetztes wäre.

Hierher gehört das Alte, was Plato sagt: der Mensch lerne Nichts, er erinnere sich nur; es sei Etwas, das der Mensch ursprünglich in sich trage. Äußerlicher, nicht philosophischer Weise heißt es, er erinnere sich an einen Inhalt, den er früher in einem vorhergehenden Zustande gewußt habe. Dort ist es mythisch dargestellt, aber das ist darin: Religion, Recht, Sittlichkeit, alles Geistige werde im Menschen nur aufgeregt; er sei Geist an sich, die Wahrheit liege in ihm, und es handle sich nur darum, daß sie zum Bewußtsein gebracht werde.

Der Geist mithin gibt Zeugnis dem Geiste: dies Zeugnis ist die eigne innere Natur des Geistes. Es ist diese wichtige Bestimmung darin, daß die Religion nicht äußerlich in den Menschen hineingebracht ist, sondern in ihm selbst, in seiner Vernunft, Freiheit überhaupt liegt. Wenn wir von diesem Verhältnis abstrahieren und betrachten, was dieses

Wissen ist, wie dieses religiöse Gefühl, dieses Sichoffenbaren im Geiste beschaffen ist, so ist dies wohl Unmittelbarkeit, wie alles Wissen, aber Unmittelbarkeit, die ebenso Vermittlung in sich enthält. Denn wenn ich mir Gott vorstelle, so ist dies sogleich vermittelt, obschon die Beziehung ganz direkt, unmittelbar auf Gott geht. Ich bin, als Wissen; und dann ist ein Gegenstand, Gott: also ein Verhältnis und Wissen um dies Verhältnis; das aber ist Vermittelung. Ich, als religiös Wissender, bin ein solcher nur vermittelst dieses Inhalts [51]).

γ) Betrachten wir das religiöse Wissen näher, so zeigt es sich nicht nur als einfache Beziehung von mir auf den Gegenstand, sondern dies Wissen ist ein viel konkreteres. Diese ganze Einfachheit, das Wissen von Gott, ist Bewegung in sich, näher Erhebung zu Gott. Die Religion sprechen wir wesentlich aus als dieses Übergehen von einem Inhalt zu einem andern, vom endlichen Inhalt zum absoluten, unendlichen.

Dies Übergehen, worin das Eigentümliche des Vermittelns bestimmt ausgesprochen ist, ist von doppelter Art: von endlichen Dingen, von Dingen der Welt oder von der Endlichkeit unsres Bewußtseins und dieser Endlichkeit überhaupt, die wir uns nennen — Ich, dieses besondre Subjekt — zum Unendlichen, dieses Unendliche näher bestimmt als Gott. Die zweite Art des Übergehens hat abstraktere Seiten, die sich nach einem tieferen, abstrakteren Gegensatz verhalten. Da ist nämlich die eine Seite bestimmt als Gott, das Unendliche überhaupt als von uns Gewußtes, und die andere Seite, zu der wir übergehen, ist die Bestimmtheit als Objektives überhaupt oder als Seiendes. Im erstern Übergang ist das Gemeinschaftliche das Sein, und dieser Inhalt beider Seiten wird als endlich und unendlich gesetzt. Im zweiten ist das Gemeinschaftliche das Unendliche, und dieses wird in der Form des Subjektiven und Objektiven gesetzt.

Es liegt also damit, wie leicht erkennbar, in der Sache selbst, daß, insofern vom Wissen Gottes gesprochen wird, gleich von der Form eines Schlusses die Rede ist. Beide sind verschieden, und es ist eine Einheit, worin Beide durch ein Drittes in Eins gesetzt sind: das ist ein Schluß. Es ist also näher von der Natur des Wissens von Gott, das in sich wesentlich vermittelt ist, zu sprechen. Die nähere Form des Wissens von Gott kommt unter der Form von Beweisen vom Dasein Gottes vor: dies ist das Wissen von Gott, als ein vermitteltes vorgestellt.

Nur das ist unvermittelt, was Eins ist, abstrakt Eins. Die Beweise vom Dasein Gottes aber stellen das Wissen von Gott vor, weil es Vermittelung in sich enthält. Das ist die Religion selbst, Wissen von Gott. Die Explikation dieses Wissens, welches vermittelt ist, ist Explikation der Religion selbst. Aber diese Form der Beweise hat allerdings etwas Schiefes an sich, wenn dies Wissen als Beweisen vom Dasein Gottes vorgestellt wird. Gegen jenes hat sich die Kritik gerichtet. Indessen das einseitige Moment der Form, das an diesem vermittelten Wissen ist, macht nicht die ganze Sache zu Nichts.

Wenn man nämlich meint, falls man die Form der Beweise vom Dasein Gottes bestritten hat, diese auch ihrem Inhalte nach antiquiert zu haben, so irrt man sich. Aber der Inhalt ist allerdings nicht in seiner Reinheit dargestellt. Dieser Mangel kann auch so bemerklich gemacht werden: man sagt, bei den Beweisen bleibe man kalt: man habe es mit gegenständlichem Inhalt zu tun, man könne wohl einsehen: das und das sei, aber das Erkennen sei äußerlich, dieses Einsehen bleibe nur etwas Äußerliches, dieser Gang sei zu objektiv, es sei kalte Überzeugung, diese Einsicht sei nicht im Herzen, die Überzeugung müsse im Gemüt sein. In diesem Vorwurfe des Mangelhaften liegt, daß eben dieser Gang unsre eigne Erhebung sein soll, nicht daß wir uns betrachtend verhalten gegen einen Zusammenhang von äußerlichen Bestimmungen; sondern es soll der fühlende, glaubende Geist, der Geist überhaupt sich erheben. Die geistige Bewegung, die Bewegung unserer selbst, unseres Wissens soll auch darin sein; und das vermissen wir, wenn wir sagen, es sei ein äußerlicher Zusammenhang von Bestimmungen.

Es ist nun darum zu tun, die Beweise vom Dasein Gottes wieder zu Ehren zu bringen, indem wir ihnen das Unangemessene abstreifen [52]). Wir haben Gott und sein Dasein. Dasein ist bestimmtes, endliches Sein. Das Sein Gottes jedoch ist nicht auf irgend eine Weise ein beschränktes; Existenz wird auch in bestimmtem Sinne genommen — wir haben also Gott in seinem Sein, Wirklichkeit, Objektivität, und das Beweisen hat den Zweck, uns den Zusammenhang aufzuzeigen zwischen beiden Bestimmungen, weil sie verschieden, nicht unmittelbar Eins sind.

Es gibt ganz äußerliche, mechanische Zusammenhänge. Wir sehen z. B., daß ein Dach notwendig ist zu den Wänden; das Haus hat diese Bestimmung gegen Witterung usw. Man kann sagen: es ist bewiesen, daß ein Haus ein Dach haben muß; der Zweck ist das Verknüpfende

der Wände mit dem Dach. Das gehört wohl zusammen, ist Zusammenhang. Aber wir haben zugleich das Bewußtsein, daß dieser Zusammenhang nicht das Sein dieser Gegenstände betrifft. Daß Holz und Ziegel ein Dach ausmachen, geht ihr Sein nichts an, ist für sie bloß äußerlicher Zusammenhang. Hier liegt im Beweisen: einen Zusammenhang aufzeigen zwischen solchen Bestimmungen, denen der Zusammenhang selbst äußerlich ist.

Sodann gibt es andere Zusammenhänge, die in der Sache, dem Inhalte selbst liegen. Das ist z. B. der Fall bei geometrischen Lehrsätzen. Wenn ein rechtwinkliges Dreieck ist, so ist sogleich ein Verhältnis des Quadrats der Hypotenuse zu den Quadraten der Katheten vorhanden. Das ist Notwendigkeit der Sache. Hier ist Beziehung nicht von Solchen, denen der Zusammenhang äußerlich ist, sondern hier kann das Eine nicht ohne das Andere sein, mit dem Einen ist hier auch das Andere gesetzt.

Allein von dieser Notwendigkeit ist die Art unsrer Einsicht in die Notwendigkeit vom Zusammenhange der Bestimmungen in der Sache selbst verschieden. Der Gang, den wir im Beweisen machen, ist nicht Gang der Sache selbst, ist ein anderer, als der in der Natur der Sache ist. Wir ziehen Hilfslinien. Es wird niemand einfallen, zu sagen: damit ein Dreieck drei Winkel gleich zwei Rechten habe, nehme es diesen Gang, einen seiner Winkel zu verlängern; und erst dadurch erreiche es dies. Da ist unsre Einsicht, die Vermittlung, die wir durchgehen, und die Vermittlung in der Sache selbst von einander verschieden. Die Konstruktion und der Beweis sind nur zum Behuf unsrer subjektiven Erkenntnis. Das ist nicht objektive Weise, daß die Sache durch diese Vermittlung zu diesem Verhältnis gelangt, sondern nur wir gelangen durch diese Vermittlung zur Einsicht. Das ist bloß subjektive Notwendigkeit, nicht Zusammenhang, Vermittlung im Gegenstande selbst.

Diese Art von Beweisen, diese Zusammenhänge sind unbefriedigend in Rücksicht auf das Wissen von Gott, auf den Zusammenhang der Bestimmungen Gottes in sich und den Zusammenhang unsers Wissens von Gott und seinen Bestimmungen. Denn in jenem Gange der subjektiven Notwendigkeit gehen wir aus von ersten gewissen Bestimmungen, von Solchem, das uns schon bekannt ist. Da haben wir Voraussetzungen, gewisse Bedingungen, daß das Dreieck, der rechte Winkel ist. Es gehen gewisse Zusammenhänge voraus, und wir zeigen in solchen Beweisen nur auf: wenn diese Bestimmung ist, so ist auch die, d. h. wir

machen das Resultat abhängig von gegebenen, bereits vorhandenen Bedingungen. Das geometrische Beweisen, als bloß verständiges, ist allerdings das vollkommenste, das verständige Beweisen am konsequentesten durchgeführt, daß Etwas aufgezeigt wird als abhängig von einem Andern. Allein indem wir das anwenden auf das Sein Gottes, so erscheint da gleich die Unangemessenheit, einen solchen Zusammenhang bei Gott aufzeigen zu wollen. Besonders im ersten Gange, den wir Erhebung zu Gott nannten, erscheint es nämlich so, daß, wenn wir dies in die Form des Beweises fassen, das Endliche die Grundlage ist, aus welcher das Sein Gottes bewiesen wird. In diesem Zusammenhange also erscheint das Sein Gottes als Folge, als abhängig vom Sein des Endlichen. Hingegen ist Gott gerade das Nichtabgeleitete, schlechthin an und für sich Seiende. Das ist das Schiefe. Wenn man nun aber meint, durch solche Bemerkung habe man überhaupt diesen Gang als nichtig gezeigt, so ist dies ebenfalls eine Einseitigkeit, die dem allgemeinen Bewußtsein der Menschen sogleich widerspricht.

Der Mensch betrachtet die Welt und erhebt sich, weil er denkend, vernünftig ist, da er in der Zufälligkeit der Dinge keine Befriedigung findet, vom Endlichen zum absolut Notwendigen und sagt: weil das Endliche ein Zufälliges ist, muß ein an und für sich Notwendiges sein, welches Grund dieser Zufälligkeit ist. Das ist der Gang der menschlichen Vernunft, des menschlichen Geistes, und dieser Beweis vom Dasein Gottes ist nichts als die Beschreibung jener Erhebung zum Unendlichen.

Ebenso werden die Menschen immer diesen konkretern Gang gehen: weil Lebendiges in der Welt ist, das in sich organisiert, eine solche Zusammenstimmung seiner verschiedenen Teile ist, weil diese Lebendigen äußerer Gegenstände, Luft usw. bedürfen, die selbständig gegen sie sind und diese, die nicht durch sie selbst gesetzt sind, so zusammenstimmen, deshalb muß ein innerer Grund der Zusammenstimmung sein. Es ist diese Zusammenstimmung an und für sich, und sie setzt eine Tätigkeit, die sie hervorgebracht hat, ein nach Zwecken Tätiges voraus. Das ist, was man die Weisheit Gottes in der Natur bewundern nennt, dieses Wunderbare des lebendigen Organismus und die Zusammenstimmung äußerlicher Gegenstände zu ihm: von dieser erhebt sich der Mensch zum Bewußtsein Gottes.

Diese Erhebung und die Bewegung des gegenständlichen Inhalts

fällt nun aber in der Tat in Eines, in das Denken. Ich selbst, als denkend, bin dieses Übergehen, diese geistige Bewegung. Als diese Bewegung ist jetzt das Denken zu betrachten. Zunächst aber ist es die empirische Beobachtung und die Reflexion.

b) Das vermittelte Wissen als Beobachtung und als Reflexion.

Dieser Standpunkt, der überhaupt unsrer Zeit eigentümlich ist, verfährt nach empirischer Psychologie, nimmt dasjenige auf, was und wie es sich im gewöhnlichen Bewußtsein findet, beobachtet die Erscheinung und setzt außerhalb derselben, was das Unendliche darin ist.

Religion ist auf diesem Standpunkte das Bewußtsein des Menschen von einem Höheren, Jenseitigen, außer ihm und über ihm Seienden. Das Bewußtsein findet sich nämlich abhängig, endlich, und in diesem seinem Empfinden ist es insoweit Bewußtsein, daß es ein Anderes voraussetzt, von dem es abhängt, und welches ihm als das Wesen gilt, weil es selbst als das Negative, Endliche bestimmt ist. Schon dadurch, daß wir ein Objekt haben, sind wir endlich; wo das anfängt, bin ich nicht, also endlich. Wir wissen uns endlich nach vielfachen Seiten. Nach der physikalischen Seite: das Leben ist endlich; als Leben sind wir äußerlich abhängig von Andern, haben Bedürfnisse usw. und haben das Bewußtsein dieser Schranke. Dies Gefühl haben wir mit dem Tiere gemein. Die Pflanze, das Mineral ist auch endlich, aber es hat kein Gefühl seiner Schranke. Es ist ein Vorzug des Lebenden, seine Schranke zu wissen, und noch mehr des Geistigen: es hat Furcht, Angst, Hunger, Durst usw.; in seinem Selbstgefühl ist eine Unterbrechung, eine Negation, und es ist Gefühl derselben vorhanden. Wenn man sagt, die Religion beruhe auf diesem Gefühle der Abhängigkeit, so hätte auch das Tier Religion. Für den Menschen hingegen ist diese Schranke nur insofern, als er darüber hinausgeht: im Gefühl, im Bewußtsein der Schranke liegt das Darüberhinaussein. Dies Gefühl ist eine Vergleichung seiner Natur mit seinem Dasein in diesem Momente; sein Dasein ist seiner Natur nicht entsprechend.

Die Schranke der Endlichkeit also ist für uns, insofern wir darüber hinaus sind. Diese so abstrakte Reflexion wird jedoch auf diesem Standpunkte des Bewußtseins nicht gemacht, sondern es bleibt in der Schranke stehen. Das Objekt ist das Nichtsein desselben. Daß es so als verschieden vom Ich gesetzt sei, dazu gehört, daß es nicht das, was Ich ist, sei. Ich bin das Endliche. So ist das Unendliche, was über die Schranken

hinaus ist. Es ist ein Anderes, als das Beschränkte; es ist das Unbeschränkte, Unendliche. So haben wir Endliches und Unendliches.

Es ist aber darin schon enthalten, daß beide Seiten in Relation miteinander sind, und es ist zu sehen, wie sich diese bestimmt.

Das Unendliche, dies als mein Gegenstand, ist das Nichtendliche, Nichtbesondere, Nichtbeschränkte, das Allgemeine. Das Endliche in Relation auf Unendliches ist gesetzt als das Negative, Abhängige, was im Verhältnis zum Unendlichen zerfließt. Indem beide zusammengebracht werden, entsteht eine Einheit durch das Aufheben des Einen, und zwar des Endlichen, welches nicht aushalten kann gegen das Unendliche. Dies Verhältnis, als Gefühl ausgedrückt, ist das der Furcht, der Abhängigkeit. Einerseits also bestimme ich mich als das Endliche; das Andere ist, daß ich in der Relation nicht untergehe, daß ich mich auf mich selbst beziehe. Ich bin, ich bestehe, ich bin auch das Affirmative: einerseits weiß ich mich als nichtig; andrerseits als affirmativ, als geltend, so daß das Unendliche mich gewähren läßt. Man kann dies die Güte des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die Gerechtigkeit genannt werden kann, wonach das Endliche als Endliches manifestiert werden muß.

Dies ist das so bestimmte Bewußtsein, über welches hinaus die Beobachtung nicht geht. Das Beobachten kann nur auf das Subjekt gehen und nicht weiter kommen, weil es nur empirisch zu Werke gehen, sich nur an das unmittelbar Vorhandene, Gegebene halten will und Gott nicht ein solches ist, das sich beobachten läßt. Hier kann daher nur das Gegenstand sein, was in uns als solchen ist, und was wir als die Endlichen sind; und Gott bestimmt sich für diesen Standpunkt nur als das Unendliche, als das Andere des Endlichen, als das Jenseits desselben: so weit er ist, bin ich nicht; so weit er mich berührt, schwindet das Endliche zusammen. Gott ist so bestimmt mit einem Gegensatze, der absolut erscheint. Man sagt: das Endliche kann das Unendliche nicht fassen, erreichen, begreifen; man kann über diesen Standpunkt nicht hinausgehen. Wir haben aber darin alles, was wir von Gott und Religion zu wissen brauchen, und was darüber ist, ist vom Übel.

Wenn man sich auf diesen Standpunkt des empirischen Verfahrens, des Beobachtens gestellt hat, so kann man in der Tat nicht weiter gehen; denn beobachten heißt: sich den Inhalt desselben äußerlich halten. Dies Äußerliche, Beschränkte ist aber das Endliche, das gegen ein An-

deres äußerlich ist, und dies Andere ist, als das Unendliche, das Jenseits desselben. Insofern man also beobachten will, muß man auf diesem Standpunkte bleiben. Und das ist die ganze Weisheit unsrer Zeit.

Man bleibt also bei der Endlichkeit des Subjekts stehen; sie gilt hier als das Höchste, das Letzte, als Unverrückbares, Unveränderliches, Ehernes; und ihm gegenüber ist dann ein Anderes, an dem dies Subjekt ein Ende hat. Dies Andere, Gott genannt, ist ein Jenseits, wonach wir im Gefühl unsrer Endlichkeit suchen, weiter nichts, denn wir sind in unsrer Endlichkeit fest und absolut. Die Reflexion des Hinüberseins über die Schranke ist auch wohl noch zugegeben; jedoch ist dies Hinausgehen nur ein Versuchtes, eine bloße Sehnsucht, die das nicht erreicht, was sie sucht. Das Objekt erreichen, es erkennen hieße ja meine Endlichkeit aufgeben. Sie ist aber das Letzte, soll nicht aufgegeben werden, und wir sind in ihr fertig, befriedigt und mit derselben versöhnt.

Zu betrachten ist nun, was Endlichkeit überhaupt ist, und welches wahrhafte Verhältnis das Endliche zum Unendlichen hat. Daß der menschliche Geist endlich sei, dies hören wir täglich versichern. Wir wollen also von der Endlichkeit zuerst in dem populären Sinne sprechen, den man meint, wenn man sagt: der Mensch ist endlich; dann von dem wahrhaften Sinne und der vernünftigen Anschauung derselben.

Es sind dreierlei Formen, in denen die Endlichkeit erscheint, nämlich in der sinnlichen Existenz, in der Reflexion und in der Weise, wie sie im Geist und für den Geist ist.

a) Die Endlichkeit in der sinnlichen Existenz.

Daß der Mensch endlich sei, dies hat zunächst den Sinn: ich, der Mensch, verhalte mich zu Anderem. Es ist ein Anderes, Negatives meiner vorhanden, mit dem ich in Verbindung stehe, und das macht meine Endlichkeit aus. Wir sind beide ausschließend und verhalten uns selbständig gegeneinander. So bin ich als sinnlich Empfindendes; alles Lebendige ist so ausschließend. Im Hören und Sehen habe ich nur Einzelnes vor mir und, mich praktisch verhaltend, habe ich immer nur mit Einzelnem zu tun; die Gegenstände meiner Befriedigung aber sind ebenso einzeln. Dies ist der Standpunkt des natürlichen Seins, der natürlichen Existenz. Ich bin danach in vielfachen Verhältnissen, vielfach äußerem Sein, in Empfindungen, Bedürfnissen, praktischen und theoretischen Verhältnissen: alle sind ihrem Inhalte nach beschränkt und abhängig, endlich. Innerhalb dieser Endlichkeit fällt jedoch schon die

Aufhebung des Endlichen: jeder Trieb, als subjektiv, bezieht sich auf Anderes, ist endlich; aber er hebt diese Beziehung, dies Endliche auf, indem er sich befriedigt; diese Rückkehr in seine Affirmation ist die Befriedigung. Sie bleibt aber andrerseits endlich, denn der befriedigte Trieb erwacht wieder, und die Aufhebung der Negation fällt in das Bedürfnis zurück. Die Befriedigung, diese Unendlichkeit, ist nur eine Unendlichkeit der Form und deshalb keine wahrhaft konkrete: der Inhalt bleibt endlich, und so bleibt auch die Befriedigung ebenso endlich, als das Bedürfnis als solches den Mangel hat und endlich ist; aber nach der formellen Seite ist dies, daß das Bedürfnis sich befriedigt, ein Aufheben seiner Endlichkeit. Die Befriedigung des Hungers ist Aufheben der Trennung zwischen mir und meinem Objekt, ist Aufheben der Endlichkeit, jedoch nur formelles.

Das Natürliche ist nicht an und für sich, sondern daß es ein nicht durch sich selbst Gesetztes ist, macht die Endlichkeit seiner Natur aus. Auch unser sinnliches Bewußtsein, insofern wir es darin mit Einzelnen zu tun haben, gehört in diese natürliche Endlichkeit; diese hat sich zu manifestieren. Das Endliche, als das Negative bestimmt, muß sich von sich befreien. Dies erste natürliche unbefangene Sichbefreien des Endlichen von seiner Endlichkeit ist der Tod. Er ist das Verzichtleisten auf das Endliche, und es wird hier real, aktualiter gesetzt, was das natürliche Leben an sich ist. Die sinnliche Lebendigkeit des Einzelnen hat ihr Ende im Tode. Die einzelnen Empfindungen sind, als einzelne, vorübergehend: eine verdrängt die andere; ein Trieb, eine Begierde vertreibt die andere. Dieses Sinnliche setzt sich realiter als das, was es ist, in seinem Untergange. Im Tode ist das Endliche als aufgehobenes gesetzt. Aber der Tod ist nur die abstrakte Negation des an sich Negativen; er ist selbst ein Nichtiges, die offenbare Nichtigkeit. Die gesetzte Nichtigkeit jedoch ist zugleich die aufgehobene und die Rückkehr zum Positiven. Hier tritt das Aufhören, das Loskommen von der Endlichkeit ein. Dies Loskommen von der Endlichkeit ist im Bewußtsein nicht das, was der Tod ist, sondern dies Höhere ist im Denken, schon in der Vorstellung, soweit darin das Denken tätig ist[53]).

β) Die Endlichkeit auf dem Standpunkte der Reflexion.

Indem wir uns jetzt aus dem unmittelbaren Bewußtsein in den Standpunkt der Reflexion erheben, haben wir es auch wieder mit einer Endlichkeit zu tun, die in bestimmtem Gegensatze zu der Unend-

lichkeit auftritt. Dieser Gegensatz hat verschiedene Formen, und die Frage ist: welches sind diese?

Es ist auf diesem Standpunkte zwar ein Loskommen von der Endlichkeit vorhanden, aber die wahrhafte Unendlichkeit ist auch in dieser Sphäre nur erst als die aufgehobene Endlichkeit. Es fragt sich also: kommt die Reflexion dazu, das Endliche als das an sich Nichtige zu setzen, oder kommt die Reflexion so weit, wie die Natur: kann sie das sterben machen, was sterblich ist, oder ist ihr das Nichtige unsterblich? Weil es nichtig ist, sollen wir es schwinden lassen, denn was die Natur vermag, muß der unendliche Geist noch mehr können. So zeigt die Reflexion, wie die Natur, das Endliche als Nichtiges auf. Aber die Natur fällt immer wieder in das Endliche zurück; und ebenso ist es der Standpunkt der Reflexion, den Gegensatz, die Endlichkeit gegen die Unendlichkeit perennierend festzuhalten. Eben die Beziehung dieser beiden ist der Standpunkt der Reflexion; beide gehören zum Gegensatze, der diesem Standpunkt eigen ist. Es wird nämlich zum Unendlichen nur als der abstrakten Negation des Endlichen, als dem Nichtendlichen fortgegangen; dieses aber, da es das Endliche nicht als sich selbst in sich hat, bleibt gegen dasselbe ein Anderes und somit selbst ein Endliches, welches wieder zu einem Unendlichen fortgeht, und so weiter, ins Unendliche.

Wir müssen nun also fragen, ob dieser Gegensatz Wahrheit hat, d. h. ob diese beiden Seiten auseinander fallen und außereinander bestehen. In dieser Rücksicht ist schon gesagt, daß wir, wenn wir das Endliche als endlich setzen, darüber hinaus sind. In der Schranke haben wir eine Schranke, aber nur, indem wir darüber hinaus sind: sie ist nicht mehr das Affirmative; indem wir dabei sind, sind wir nicht mehr dabei.

Das Endliche bezieht sich auf das Unendliche. Beide schließen sich gegeneinander aus. Näher betrachtet, soll das Endliche das Begrenzte und die Grenze desselben das Unendliche sein.

Bei der ersten Form begrenzte ein Besonderes ein anderes, hier dagegen hat das Endliche am Unendlichen selbst eine Grenze. Wenn nun das Endliche begrenzt wird vom Unendlichen und auf einer Seite steht, so ist das Unendliche selbst auch ein Begrenztes: es hat am Endlichen eine Grenze, es ist das, was das Endliche nicht ist, hat ein Drüben und ist so ein Endliches, Begrenztes. Wir haben so statt des Höchsten ein Endliches. Wir haben nicht das, was wir wollen: wir haben nur ein End-

liches an diesem Unendlichen. Oder sagt man auf der andern Seite, daß das Unendliche nicht begrenzt wird, so wird das Endliche auch nicht begrenzt. Wird es nicht begrenzt, so ist es nicht vom Unendlichen verschieden, sondern fließt mit ihm zusammen, ist identisch mit ihm in der Unendlichkeit, wie vorher in der Endlichkeit. Dies ist die abstrakte Natur dieses Gegensatzes. Wir müssen dies im Bewußtsein behalten. Dies festzuhalten ist von durchgängiger Wichtigkeit in Rücksicht aller Formen des reflektierenden Bewußtseins und der Philosophie. Eben in der absoluten Entgegensetzung verschwindet der Gegensatz selbst, beide Seiten des Verhältnisses verschwinden zu leeren Momenten, und das, was ist und bleibt, ist die Einheit beider, worin sie aufgehoben sind.

Das Endliche, konkreter gefaßt, ist Ich. Wenn das Bewußtsein sich als endlich bestimmt und jenseits das Unendliche ist, so macht dies Ich, daß jenes Unendliche nur ein verschwindendes ist, nur ein von mir gesetzter Gedanke. Ich bin der, welcher jenes Jenseits produziert und sich dadurch als endlich bestimmt: beides ist mein Produkt, verschwindend sind sie in mir, ich bin der Herr und Meister dieser Bestimmung, und so ist das gesetzt, daß ich das jenseits gelegte Affirmative bin. Ich bin die Negation der Negation, ich bin es, in welchem der Gegensatz verschwindet, ich die Reflexion, sie zunichte zu machen. Das Ich richtet so durch seine eigne Reflexion jene sich auflösenden Gegensätze zugrunde.

Es scheint hier der Fall zu sein, daß die Reflexion das Nichtige nicht stehen lassen will, als wolle das Selbstbewußtsein Ernst machen mit seiner Endlichkeit und sich ihrer wahrhaft entäußern. Aber das ist gerade, was hier nicht geschieht, sondern nur Schein ist; vielmehr geschieht hier, daß das Endliche sich erhält, ich mich an mir halte, meine Nichtigkeit nicht aufgebe, sondern mich darin zum Unendlichen mache, zum wirksamen betätigenden Unendlichen. Was wir also haben, ist, daß das endliche Ich, indem es das Setzen eines Unendlichen jenseits seiner ist, das Unendliche selbst als ein Endliches gesetzt hat und darin mit sich, als dem gleichfalls Endlichen, identisch ist und nun als identisch mit dem Unendlichen sich zum Unendlichen wird. Es ist dies die höchste Spitze der Subjektivität, die an sich festhält, die Endlichkeit, die bleibt und sich darin zum Unendlichen macht, die unendliche Subjektivität, die mit allem Inhalt fertig wird; aber diese Subjektivität selbst, diese Spitze der Endlichkeit

erhält sich noch: aller Inhalt ist darin verflüchtigt und vereitelt, es ist einzig diese Eitelkeit, die nicht verschwindet. Diese Spitze hat den Schein, Verzicht zu leisten auf das Endliche; aber sie ist es, worin die Endlichkeit als solche sich noch behauptet. Näher ist das abstrakte Selbstbewußtsein das reine Denken als die absolute Macht der Negativität, mit allem fertig zu werden, aber die Macht, die sich als dies Ich noch erhält, indem sie die ganze Endlichkeit aufgibt und dies Endliche als die Unendlichkeit, als das allgemeine Affirmative ausspricht. Der Mangel ist der der Objektivität.

So bin Ich, dieser ausschließende, wie ich unmittelbar bin (d. h. nach meinen Gefühlen, Meinungen, nach der Willkür und Zufälligkeit meiner Empfindung und meines Wollens), das Affirmative überhaupt, gut. Aller objektive Inhalt, Gesetz, Wahrheit, Pflicht, verschwindet für mich. Ich erkenne Nichts an, nichts Objektives, keine Wahrheit. Gott, das Unendliche, ist mir ein Jenseits, abgehalten von mir. Ich allein bin das Positive, und kein Inhalt gilt an und für sich: er hat keine Affirmation mehr an sich selbst, sondern nur insofern ich ihn setze. Das Wahre und das Gute ist nur mein Überzeugtsein, und dazu, daß etwas gut ist, gehört nur dies mein Überzeugtsein, diese meine Anerkennung. In dieser Idealität aller Bestimmungen bin ich allein das Reale. Dieser Standpunkt gibt sich nun zunächst an als den der Demut; und diese seine Demut besteht darin, daß das Ich das Unendliche, das Wissen und Erkennen Gottes von sich ausschließt, Verzicht darauf leistet und sich als Endliches dagegen bestimmt. Aber diese Demut widerlegt sich damit selbst, sie ist vielmehr Hochmut: denn ich schließe eben das Wahre von mir aus, so daß ich als dieser im Diesseits allein das Affirmative und das an und für sich Seiende bin, wogegen alles Andere verschwindet. Die wahre Demut tut vielmehr auf sich, auf diesen als das Affirmative Verzicht und erkennt nur das Wahre und An- und Fürsichseiende als das Affirmative an. Hingegen jene falsche Demut macht, indem sie das Endliche als das Negative, Beschränkte anerkennt, dasselbe zugleich zum einzigen Affirmativen, Unendlichen und Absoluten: Ich, Dieser, bin allein das einzige Wesenhafte, d. h. Ich, dies Endliche, bin das Unendliche. Das Unendliche, als Jenseitiges ausgesprochen, ist nur durch mich gesetzt. In dieser Bestimmung ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen enthalten, aber eine solche Einheit, worin das Endliche nicht untergegangen, sondern das Feste, Absolute, Perennierende ge-

worden ist. Dadurch, daß diese Einheit durch das endliche Ich gesetzt ist, wird sie selbst zur endlichen Einheit. Das Ich heuchelt demütig, während es vor Stolz der Eitelkeit und der Nichtigkeit sich nicht zu lassen weiß. Andrerseits, indem das Wissen von einem Höhern wegfällt und nur die subjektive Rührung, das Belieben übrig bleibt, so verbindet die Einzelnen nichts objektiv Gemeinsames, und bei der beliebigen Verschiedenheit ihres Gefühls sind sie feindselig mit Haß und Verachtung gegen einander gerichtet.

Diese Version des Standpunktes in der äußersten, inhaltsleeren Spitze der sich als absolut setzenden endlichen Subjektivität macht das Schwierige für die Auffassung dieses Standpunktes aus.

Die erste Schwierigkeit desselben ist, daß er ein solches Abstraktum ist; die zweite ist die Annäherung desselben an den philosophischen Begriff. Er grenzt an den philosophischen Standpunkt, denn er ist der höchste der Reflexion. Er enthält Ausdrücke, die oberflächlich angesehen dieselben scheinen, die die Philosophie hat. Er enthält die Idealität, Negativität, die Subjektivität; und dieses alles ist, für sich betrachtet, ein wahres und wesentliches Moment der Freiheit und der Idee. Ferner enthält er die Einheit des Endlichen und Unendlichen; dies muß auch von der Idee gesagt werden. Allerdings ist es die Subjektivität, welche aus sich selbst alle Objektivität entwickelt und somit als Form sich zum Inhalt umsetzt und erst wahre Form durch ihren wahren Inhalt wird. Dessenungeachtet aber ist, was so als das Nächste erscheint, das sich Entfernteste. Diese Idealität, dies Feuer, in dem alle Bestimmungen sich aufzehren, ist auf diesem Standpunkte noch unvollendete Negativität: ich, als unmittelbar, als Dieser, bin die einzige Realität; alle übrigen Bestimmungen sind ideell gesetzt, verbrannt; nur ich erhalte mich und alle Bestimmungen gelten, wenn Ich will. Nur die Bestimmung meiner selbst und daß alles nur durch mich gesetzt ist, gilt. Die Idealität ist nicht durchgeführt; diese letzte Spitze enthält noch das, was negiert werden muß, daß ich, als Dieser, nicht Wahrheit, Realität habe. Ich allein bin selbst noch positiv, da doch alles nur durch Negation affirmativ werden soll. Der Standpunkt widerspricht so sich selbst. Er setzt die Idealität als Prinzip, und das die Idealität Vollführende ist selbst nicht ideal.

Die Einheit des Endlichen und Unendlichen, die in der Reflexion gesetzt ist, ist allerdings eine Definition der Idee, aber so, daß das Unend-

liche das Setzen seiner als des Endlichen ist. Auf dem subjektiven Standpunkt hingegen ist diese Einheit noch in der Einseitigkeit enthalten, daß sie, vom Endlichen selbst gesetzt, noch unter der Bestimmung des Endlichen ist: ich, dieser Endliche, bin das Unendliche. Somit ist diese Unendlichkeit selbst die Endlichkeit. Von dieser Affirmation, von diesem Unendlichen ist noch diese Einzelnheit meines endlichen Seins, meine unmittelbare Ichheit zu trennen. Die Reflexion ist selbst das Trennende. Sie versäumt aber hier ihr Geschäft des Trennens und Unterscheidens und kommt zur Einheit, die aber nur endliche Einheit ist. Sie unterläßt es hier, von dem Unendlichen und Affirmativen die unmittelbare Einzelnheit des Ich, des Diesen abzutrennen; und statt das für sich haltungslose Einzelne in die Allgemeinheit zu versenken und die Affirmation in ihrer absoluten Allgemeinheit aufzufassen, in welcher sie das Einzelne in sich schließt, faßt sie die Einzelnheit selbst unmittelbar als das Allgemeine. Dies ist der Mangel dieses Standpunktes. Die Gegensätze können nur beurteilt werden, wenn man sie auf den letzten Gedanken zurückführt.

Es ist der Standpunkt unsrer Zeit, und die Philosophie tritt damit in ein eigentümliches Verhältnis. Wenn man diesen Standpunkt mit der früheren Religiosität vergleicht, so bemerkt man leicht, daß früher dies religiöse Bewußtsein einen an und für sich seienden Inhalt hatte, einen Inhalt, der die Natur Gottes beschrieb. Es war der Standpunkt der Wahrheit und der Würde. Die höchste Pflicht war, Gott zu erkennen, ihn im Geist und in der Wahrheit anzubeten; und an das Fürwahrhalten, Wissen von diesem Inhalt war Seligkeit oder Verdammnis, absoluter Wert oder Unwert des Menschen geknüpft. Jetzt ist es das Höchste, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wissen, und damit weiß man auch nicht, was Recht und Pflicht ist. Aller objektive Inhalt hat sich zu dieser reinen, formellen Subjektivität verflüchtigt. In diesem Standpunkte liegt ausdrücklich entwickelt, daß ich von Natur gut bin; nicht durch mich oder durch mein Wollen bin ich es, sondern darin, daß ich bewußtlos bin, bin ich gut. Die entgegengesetzte Einsicht enthält viel mehr: ich bin nur gut durch meine selbstbewußte, geistige Tätigkeit, Freiheit. Nicht ursprünglich durch die Natur ist es, daß ich gut bin, sondern es muß in meinem Bewußtsein hervorgehen, es gehört meiner geistigen Welt an: die Gnade Gottes hat da ihr Werk; aber mein Dabeisein als Bewußtsein und als mein Wollen gehört auch notwendig mit

dazu. Jetzt ist das Gutsein meine Willkür, denn alles ist durch mich gesetzt.

Bei diesem merkwürdigen Gegensatze in der religiösen Ansicht müssen wir eine ungeheure Revolution in der christlichen Welt erkennen: es ist ein ganz anderes Selbstbewußtsein über das Wahre eingetreten. Alle Pflicht, alles Recht hängt von dem innersten Bewußtsein, dem Standpunkte des religiösen Selbstbewußtseins, der Wurzel des Geistes ab, und diese ist das Fundament aller Wirklichkeit. Doch hat sie nur Wahrheit, wenn sie die Form für den objektiven Inhalt ist. Auf jenem inhaltslosen Standpunkt hingegen ist gar keine Religion möglich; denn ich bin das Affirmative, während die an und für sich seiende Idee in der Religion schlechthin durch sich und nicht durch mich gesetzt sein muß. Es kann also hier keine Religion sein, sowenig als auf dem Standpunkte des sinnlichen Bewußtseins.

Die Philosophie ist in dieser Rücksicht etwas Besonderes. Ist die allgemeine Bildung in das Bewußtsein gesetzt, so ist die Philosophie ein Geschäft, eine Weise der Ansicht, die außerhalb der Gemeine ist, ein Geschäft, das einen besonderen Ort hat; und so ist auch die Religionsphilosophie nach der Zeitansicht etwas, was nicht in der Gemeine Bedeutung haben kann. Sie hat vielmehr Opposition, Feindseligkeit von allen Seiten zu erwarten [64]). —

War nun das erste Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen das natürliche und unwahre, weil die Menge und Vielheit der Besonderheit der Allgemeinheit gegenüber festgehalten wurde, sehen wir ferner als das zweite Verhältnis das in der Reflexion, wo die Endlichkeit in der ganz vollendeten Abstraktion des reinen Denkens liegt, das sich nicht wirklich als allgemeines faßt, sondern als Ich, als Dieser bleibt, so ist nun jenes Verhältnis zu betrachten, wie es sich in der Vernunft offenbart.

γ) Die vernünftige Betrachtung der Endlichkeit.

Der Standpunkt der Reflexion in ihrer höchsten Spitze sagt: ich, als endlich, bin ein Nichtiges, welches aufzuheben ist. Aber diese Aufhebung ist doch wohl nicht vollbracht, wenn diese unmittelbare Einzelnheit zugleich bleibt und so bleibt, daß nur dies Ich das Affirmative wird, wie es der Standpunkt der Reflexion angibt. Das Endliche, das sich zum Unendlichen steigert, ist nur abstrakte Identität, leer in sich selbst, die höchste Form der Unwahrheit, die Lüge und das Böse. Es muß daher ein Standpunkt aufgezeigt werden, wo das Ich in dieser

Einzelnheit, in der Tat und Wirklichkeit Verzicht auf sich tut. Ich muß die in der Tat aufgehobene partikulare Subjektivität sein. So muß ein Objektives von mir anerkannt sein, welches in der Tat für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesetzt, in welchem ich als dieses Ich negiert bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Soll wirklich ein Objektives anerkannt werden, so gehört dazu, daß ich als Allgemeines bestimmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dies ist nun nichts Anderes als der Standpunkt der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dieses Tun, diese Tätigkeit der denkenden Vernunft und des vernünftig Denkenden: sich, als Einzelner, als das Allgemeine zu setzen, und, sich als Einzelner aufhebend, sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Philosophie ist gleichfalls denkende Vernunft, nur daß bei ihr dies Tun, welches Religion ist, in der Form des Denkens erscheint, während die Religion, als so zu sagen unbefangen denkende Vernunft, in der Weise der Vorstellung stehen bleibt.

Tätigkeit des Allgemeinen ist das Denken, ein Allgemeines zum Gegenstande habend. Die Beziehung auf solchen Gegenstand ist deshalb das Denken des Subjekts. Der Gedanke ist nicht bloß subjektiv, sondern auch objektiv. Bei dem Gedanken über die Sache, reflektierend, bin ich subjektiv, habe meine Gedanken darüber. Die Sache denkend, den Gedanken derselben denkend, ist die Beziehung meiner, als Besonderes gegen die Sache, weggenommen, und ich verhalte mich objektiv. Ich habe darin Verzicht getan auf mich als diesen nach seiner Partikularität und bin Allgemeines. Dies und denken, daß das Allgemeine mein Gegenstand ist, ist dasselbe. Ich tue hier aktualiter, realiter Verzicht auf mich. Das Wirken und Leben in der Objektivität ist das wahrhafte Bekenntnis der Endlichkeit, die reale Demut.

Ich bin also bestimmt in der Beziehung auf den Gegenstand als denkend; und zwar nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in der affirmativen Religion, in der Andacht (die von denken und Gedachtem herkommt) ist Gott für mich. Dies Denken des Allgemeinen ist dann eine bestimmte Weise wie ich bin, als rein Denkendes. Das Weitere ist, daß ich in der Andacht, in dieser Beziehung zur allgemeinen Substanz, auf mich reflektiert bin, mich von diesem Gegenstand, ihn von mir unterscheide. Denn ich habe mich aufzugeben: darin liegt das Bewußtsein meiner, und sofern ich nur Andacht habe, als mich gegen Gott auf-

gebend, bin ich nur als Reflexion zugleich aus Gott in mich. Hier bin ich nun als Endliches auf wahrhafte Weise bestimmt, endlich als unterschieden von diesem Gegenstand, als das Partikulare gegen das Allgemeine, als das Accidentelle an dieser Substanz, als ein Unterschied, als ein Moment bestimmt, das zugleich nicht für sich ist, sondern das auf sich Verzicht geleistet hat und sich als endlich weiß. So also bleibe ich im Bewußtsein meiner selbst; und dies kommt daher, daß der allgemeine Gegenstand jetzt an sich selbst Gedanke ist und den Inhalt in sich hat, und als innerer Prozeß, in dem er seinen Inhalt erzeugt, nicht leer, sondern absolute Erfüllung ist. Alle Besonderheit gehört ihm an. Als Allgemeines ist es gegen mich übergreifend, und so schaue ich mich als endlich an, daß ich ein Moment bin in diesem Leben, als das, welches sein besonderes Sein, sein Bestehen nur in dieser Substanz und in ihren wesentlichen Momenten hat. So bin ich nicht nur an sich, sondern auch aktualiter als endlich gesetzt. Eben darum behalte ich mich nicht als Unmittelbares, als Affirmatives 55).

In der Reflexion steht das Endliche dem Unendlichen nur so gegenüber, daß das Endliche verdoppelt ist. Das Wahre ist die untrennbare Einheit beider. Das Endliche ist nur wesentliches Moment des Unendlichen. Das Unendliche ist die absolute Negativität, d. h. Affirmation, die aber Vermittlung in sich selbst ist. Die einfache Einheit, Identität und abstrakte Affirmation des Unendlichen ist an sich keine Wahrheit, sondern es ist ihr wesentlich, sich in sich zu dirimieren. Es ist darin erstens die Affirmation, dann zweitens die Unterscheidung, und drittens tritt die Affirmation als Negation der Negation und so erst als das Wahre, hervor. Der Standpunkt des Endlichen ist ebensowenig das Wahre, sondern es muß sich aufheben, und dies Negieren ist erst das Wahre. Das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen: Gott ist es selbst, der sich verendlicht, Bestimmungen in sich setzt. — Dies nun könnte uns zunächst ungöttlich scheinen; aber wir haben es auch schon in den gewöhnlichen Vorstellungen von Gott. Denn wir sind gewohnt, an ihn als Schöpfer der Welt zu glauben. Gott erschafft eine Welt. Gott bestimmt. Außer ihm ist nichts zu bestimmen da; er bestimmt sich, indem er sich denkt, setzt sich ein Anderes gegenüber; er und eine Welt sind zwei. Gott schafft die Welt aus Nichts, d. h. außer der Welt ist nichts Äußerliches da: denn sie ist die Äußerlichkeit selbst. Nur Gott ist: Gott aber nur

durch Vermittlung seiner mit sich. Er will das Endliche. Er setzt es sich als ein Anderes und wird dadurch selbst zu einem Anderen seiner, zu einem Endlichen; denn er hat ein Anderes sich gegenüber. Dies Anderssein aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Er ist so das Endliche gegen Endliches. Das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, in der er sich selbst hat. Das Schaffen ist die Tätigkeit. Darin liegt der Unterschied und darin das Moment des Endlichen; doch dies Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes; es ist sein Anderes und ist dennoch in der Bestimmung des Anderen Gottes. Es ist das Andere und nicht Andere; es löst sich selbst auf; es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes; es richtet sich zugrunde. Dadurch aber ist das Anderssein ganz in Gott verschwunden, und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält.

Nach dieser Betrachtung sind wohl zu unterscheiden die zwei Unendlichkeiten, die wahre and die bloß schlechte des Verstandes. So ist denn das Endliche Moment des göttlichen Lebens [56]).

c) Übergang zum spekulativen Begriff der Religion.

Für die entwickelte vernünftige Betrachtung des Endlichen gelten nicht mehr die einfachen Formen eines Satzes: Gott ist unendlich — Ich endlich. Dies sind falsche, schlechte Ausdrücke, Formen, die dem nicht angemessen sind, was die Idee, was die Natur der Sache ist. Das Endliche ist nicht das Seiende, ebenso ist das Unendliche nicht fest. Diese Bestimmungen sind nur Momente des Prozesses. Gott ist ebenso auch als Endliches, und das Ich ebenso als Unendliches. Das „ist", welches in solchen Sätzen als ein Feststehendes betrachtet wird, hat, in seiner Wahrheit gefaßt, keinen andern Sinn als nur den der Tätigkeit, Lebendigkeit und Geistigkeit.

Auch Prädikate reichen zur Bestimmung nicht aus, am wenigsten einseitige und nur vorübergehende. Sondern, was wahr und die Idee ist, ist durchaus nur als die Bewegung. So ist Gott diese Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott. Aber dies Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden: Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst. Im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.

Die Alten besonders haben diese Abstraktionen gehabt; es sind Erzeugnisse des Beginnens des reflektierenden abstrakten Denkens. Plato hat indessen schon das Unendliche als das Schlechte anerkannt und das Bestimmte als das Höhere, die sich in sich begrenzende Grenze für höher als das Unbegrenzte. Das Wahre ist die Einheit des Unendlichen, in der das Endliche enthalten ist [57]).

Das Resultat ist, daß wir uns von dem Schreckbilde des Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen losmachen müssen. Gegen das Verhalten, von Gott wissen zu wollen und eine positive Beziehung zu ihm zu haben, läßt man das Schreckbild los, daß dies eine Anmaßung sei, und spricht mit vieler Salbung und Erbauung und mit verdrießlicher Demut gegen die Anmaßung, Gott erkennen, durch Endliches Unendliches erfassen zu wollen. Dieses Gegensatzes müssen wir uns ganz entschlagen, und zwar durch die Einsicht, was für eine Bewandtnis es damit hat. Wer dieses Phantoms sich nicht entschlägt, der versenkt sich in die Eitelkeit: denn er setzt das Göttliche als die Ohnmacht, zu sich selbst kommen zu können, während er seine eigne Subjektivität festhält und aus dieser die Ohnmächtigkeit seines Erkennens versichert. Dies ist dann erst recht die subjektive Unwahrheit, die Heuchelei, die das Endliche sich behält, die Eitelkeit des Endlichen eingesteht, aber dies zugestandene, bekannte Eitele doch beibehält und zum Absoluten macht und damit vom Erkennen und von der inhaltsvollen objektiven Religion und Religiosität abhält und sie vernichtet oder nicht aufkommen läßt.

Dieser Eitelkeit der sich erhaltenden Subjektivität, diesem Ich, sind wir entgangen, uns in die Sache versenkend: es wird Ernst mit der Eitelkeit gemacht.

Indessen stützt man auch wohl das negative Verhältnis des Bewußtseins zum Absoluten auf die Beobachtung. Für das Bewußtsein sei nur Endliches; das Unendliche dagegen sei nur bestimmungslos (an sich, und damit, wie wir gesehen haben, nur subjektiv) und das Bewußtsein habe nur ein negatives Verhältnis zu demselben. Folglich sei es unmöglich, vom Absoluten, von der Wahrheit zu wissen.

Hiergegen ist zu bemerken, daß dieses Beobachten sich willkürlich auf die Sphäre des endlichen Bewußtseins beschränkt. Es gibt aber noch andere Sphären, die beobachtet werden können, nicht bloß diese, deren Inhalt nur Endliches gegen Endliches ist, sondern solche, wo das Göttliche als an und für sich Seiendes im Bewußtsein ist. Bei der Verkehrt-

heit jenes Standpunktes nämlich kann es wohl sein, daß die religiöse Empfindung affirmativer und gehaltvoller ist, als das Bewußtsein. Es kann im Herzen mehr sein, als im Bewußtsein, insofern es bestimmtes, erkennendes, beobachtendes Bewußtsein ist; beides kann unterschieden sein. Die Überzeugung aber, daß der Geist nur ein negatives Verhältnis zu Gott habe, ruiniert, verdirbt die Empfindung, die Andacht, das religiöse Verhalten; denn Denken ist die Quelle, der Boden, auf dem das Allgemeine überhaupt, Gott, ist: das Allgemeine ist im Denken und für das Denken. Nur der Geist in seiner Freiheit, d. h. als denkend, hat den Inhalt der göttlichen Wahrheit und liefert ihn der Empfindung; sein Inhalt ist der Gehalt der Empfindung in Rücksicht auf alle wahre Andacht und Frömmigkeit. Wenn man also im denkenden Bewußtsein das festhält, daß kein affirmatives Verhältnis zu Gott sei, so geht damit der Empfindung aller Inhalt aus. Wie jene Sphäre sich selbst leer macht, so ist auch die Empfindung hohl, gleich wie ich nicht sehen kann ohne äußeres Licht. Wenn der Inhalt auf diesem Boden negiert, vertrieben wird, so ist das nicht mehr vorhanden, was die wahre Bestimmung der Empfindung abgeben kann. Wenn daher einerseits zugegeben werden muß, daß in der Andacht mehr sein kann als im religiösen Bewußtsein, so ist es andererseits Willkür oder Ungeschicklichkeit, daß das, was in ihm selbst oder bei Anderen vorhanden ist, nicht beobachtet wird. Wenn nur beobachtet werden soll, so ist damit die Beobachtung auf das Feld der Endlichkeit beschränkt; denn beobachten heißt, sich zu einem Äußerlichen verhalten, was darin äußerlich bleiben soll. Will daher die Beobachtung das Unendliche, seiner wahren Natur nach beobachten, so muß sie selbst unendliche, d. h. nicht mehr Beobachtung der Sache, sondern die Sache selbst sein. Auch das spekulative Denken kann man beobachten, aber es ist nur für den Denkenden selbst. Ebenso ist die Frömmigkeit nur für den Frommen, d. h. der zugleich das ist, was er beobachtet. Hier ist es der Fall, daß gar nicht bloß beobachtet wird, sondern der Beobachter ist zu dem Gegenstand in einem Verhältnis, so, daß das Beobachten nicht rein ein äußeres ist; er ist nicht rein Beobachter, nicht bloß in einem negativen Verhältnis zu dem, was er beobachtet.

Es folgt hieraus, daß, um den Boden der Religion zu finden, wir das Verhältnis des Beobachtens aufgeben müssen. Diesen empirischen Standpunkt müssen wir verlassen, eben deswegen, weil er nur dieser ist

und weil er sich, wie wir sahen, durch sich selbst aufgehoben hat. In der Beobachtung ist das Endliche zum Unendlichen gemacht und doch als Endliches geblieben und festgehalten; und zugleich ist doch die Forderung des Aufhebens des Endlichen vorhanden.

Nachdem sich uns nun aber das Endliche und der Standpunkt der Reflexion aufgehoben hat, sind wir zu dem Standpunkte der unendlichen Beobachtung und des spekulativen Begriffs gelangt, d. h. zu der Sphäre, in welcher sich uns der wahrhafte Begriff der Religion aufschließen wird [58]).

3. Der spekulative Begriff der Religion

Die Vernunft ist der Boden, auf dem die Religion allein zu Hause sein kann. Die Grundbestimmung ist das affirmative Verhalten des Bewußtseins, welches nur ist als Negation der Negation, als das Sichaufheben der Bestimmungen des Gegensatzes, die von der Reflexion als beharrend genommen werden. Der Boden der Religion ist insofern dies Vernünftige und näher das Spekulative. Die Religion ist aber nicht nur so ein Abstraktes, ein affirmatives Verhalten, wie es eben bestimmt ist, zum Allgemeinen — wäre sie nur dies, so würde aller weitere Inhalt außer ihr sich befinden, von außen hereinkommen; wäre er dann in der Wirklichkeit, so müßte es noch andere Wirklichkeit außer der Religion geben. Der Standpunkt der Religion ist vielmehr dieser, daß das Wahre, zu dem das Bewußtsein sich verhält, allen Inhalt in sich hat; und dies Verhalten ist damit selbst sein Höchstes, sein absoluter Standpunkt.

Die Reflexion ist die Tätigkeit, die Gegensätze festzustellen und von dem einen zum andern zu gehen, ohne aber ihre Verbindung und durchdringende Einheit zustande zu bringen. Der Boden dagegen der Religion ist das absolute Bewußtsein, so, daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist. Solchem Gegenstande ist das bloße Reflektieren nicht angemessen [59]).

Wenn wir bisher den Ausdruck Bewußtsein gebraucht haben, so drückt dies nur die Seite der Erscheinung des Geistes aus, das wesentliche Verhältnis des Wissens und seines Gegenstandes: Ich bin so als Verhältnis bestimmt. Der Geist ist aber wesentlich dies, nicht bloß im Verhältnis zu sein. In das Bewußtsein fällt das Endliche; das Objekt bleibt darin selbständig stehen. Der Geist ist hingegen nicht nur ein solches Wissen, wo das Sein des Gegenstandes vom Wissen selbst getrennt ist, nicht nur in der Weise des Verhältnisses, nicht bloß Form

des Bewußtseins. Von diesem Verhältnis abstrahierend, sprechen wir vom Geist, und das Bewußtsein fällt dann als Moment in das Sein des Geistes; wir haben damit ein affirmatives Verhältnis des Geistes zum absoluten Geist. Erst diese Identität, daß das Wissen in seinem Objekt sich für sich setzt, ist der Geist, die Vernunft, die als gegenständlich für sich selbst ist.

Die Religion also ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist, als der wissende, das Gewußte. Dies ist nicht bloß ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern *der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende* auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben; und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das *Selbstbewußtsein des absoluten Geistes*. Hierin fällt sein Bewußtsein, das vorher als Verhältnis bestimmt war. Das Bewußtsein als solches ist das endliche Bewußtsein, das Wissen von einem Andern als dem Ich. Die Religion ist auch Bewußtsein und hat somit das endliche Bewußtsein an ihr, aber als endliches aufgehoben: denn das Andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst, und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Die Endlichkeit des Bewußtseins tritt ein, indem sich der Geist an sich selbst unterscheidet. Aber dies endliche Bewußtsein ist Moment des Geistes selbst: *er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, d. h. sich als endliches Bewußtsein zu setzen. Dadurch aber ist er nur als durch das Bewußtsein oder den endlichen Geist vermittelt, so, daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes.* In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst[60]).

Der absolute Geist in seinem Bewußtsein ist Sich-wissen. Weiß er Anderes, so hört er auf, absoluter Geist zu sein. Diese Bestimmung, wird hier behauptet: dieser Inhalt, den das Wissen des absoluten Geistes von sich selbst hat, sei die absolute Wahrheit, alle Wahrheit, so daß diese Idee allen Reichtum der natürlichen und geistigen Welt in sich faßt,

die einzige Substanz und Wahrheit dieses Reichtums ist und alles nur Wahrheit in ihr als Moment ihres Wesens hat[61]).

Der Beweis der Notwendigkeit, daß so dieser Inhalt der Religion die absolute Wahrheit ist, insofern er vom Unmittelbaren anfängt und jenen Inhalt als Resultat eines andern Inhalts zeigt, liegt vor unsrer Wissenschaft und uns bereits im Rücken. Als wir oben an seiner Stelle diesen Beweis lieferten, sahen wir bereits, wie die Einseitigkeit seines Ganges, daß der Inhalt nicht als absolut, sondern als Resultat erscheint, sich selbst aufhebt. Denn eben das Erste, entweder die logische Abstraktion des Seins oder die endliche Welt, dies Erste, Unmittelbare, nicht gesetzt Erscheinende, wird in dem Resultate selbst gesetzt als ein Gesetztes, nicht Unmittelbares und degradiert vom Unmittelbaren zum Gesetzten, so daß der absolute Geist vielmehr das Wahre ist, das Setzen der Idee, wie der Natur und des endlichen Geistes. Oder der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist ist das Erste und einzig Wahre, in welchem die endliche Welt, die so ein Gesetztes ist, als Moment ist.

Jener Gang also, der sich zunächst als ein Gang vor der Religion zeigte, wo vom Unmittelbaren begonnen wird, ohne Bezug auf Gott, so daß Gott dadurch erst wird, ist nun vielmehr Moment innerhalb der Religion selbst, aber in anderer Gestalt und Form als in jener ersten Weise, wo er gleichsam nur unbefangen in Rücksicht auf Gott ist. Hier ist vielmehr Gott schlechthin das Erste, und jener Gang die Tätigkeit und Bewegung der Idee des absoluten Geistes in ihr selbst. Der Geist ist für sich, d. h. macht sich zum Gegenstande, ist gegen den Begriff für sich selbst bestehend, ist das, was wir Welt, Natur heißen; diese Diremtion ist erstes Moment. Das Andere ist, daß dieser Gegenstand sich selbst zurückbewegt zu dieser seiner Quelle, der er angehörig bleibt und zu der er sich zurückbegeben muß; diese Bewegung macht das göttliche Leben aus. Der Geist, als absoluter, ist zunächst das Sicherscheinende, das für sich seiende Fürsichsein. Die Erscheinung als solche ist die Natur, und er ist nicht nur das Erscheinende, nicht nur das Für-Eines-, sondern das Fürsichselbst-sein, das Sicherscheinende: damit ist er denn Bewußtsein seiner als Geist. So ist das, zunächst als Notwendigkeit betrachtete, Moment innerhalb des Geistes selbst, und wir haben dem Wesen nach jene Notwendigkeit auch innerhalb der Religion, aber nicht als unmittelbares Dasein, sondern als Erscheinung der Idee, nicht als Sein, sondern als Erscheinung des Göttlichen.

Die konkrete Erfüllung des Begriffs der Religion ist nun seine Produzierung durch sich selbst. Er selbst ist es, der sich konkret macht und sich zur Totalität seiner Unterschiede vollendet, so daß der Begriff, indem er nur durch diese Unterschiede ist, sich selbst zum Gegenstande wird. Der Begriff, den wir so festgestellt haben, ist das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes, dies Selbstbewußtsein, daß er für sich ist. Für sich ist er Geist; das, worin ein Unterschied seiner von ihm ist, dies ist Moment der Natur. Populär gesprochen heißt dies: Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen; der Geist ist aber Herr der Natur, so daß beides nicht mit gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, daß die Einheit der Geist ist, kein Drittes, worin beide neutralisiert werden; sondern diese Indifferenz beider ist selbst der Geist. Er ist einmal eine Seite und das andere Mal das, was über die andere Seite übergreift und so die Einheit beider ist. In dieser weiteren konkreten Bestimmung des Geistes geschieht es, daß der Begriff Gottes sich zur Idee vollendet[62]).

Wenn wir also zunächst die substantielle Einheit von dem Unterscheiden selbst zu unterscheiden und dann als das dritte die Rückkehr des zweiten Moments in das erste zu bestimmen haben, so sind nun jene beiden Bestimmungen doch selbst nur als eine Seite des Verhältnisses zu nehmen, so daß sie beide nur die Eine Bestimmtheit desselben ausmachen. Diese beiden Bestimmungen sind es, welche das ausmachen, was überhaupt zur Realität der Idee zu rechnen ist. Die eine als das Verhältnis, in welches der Begriff sich dirimiert: das Bewußtsein, die Erscheinung Gottes, und die andere als das Sichaufheben dieser nur relativen, im Gegensatze stehenden Beziehung. In dem Ersten, dem Verhältnis, ist das endliche Bewußtsein die eine Seite, und die Art und Weise, wie seine Endlichkeit bestimmt ist, ist die an ihm zutage kommende Weise, wie ihm sein Gegenstand bestimmt ist. Hierher fällt die Art der göttlichen Erscheinung, die Vorstellung oder die theoretische Seite. Hingegen in der andern Beziehung, der praktischen, als der Tätigkeit des Aufhebens der Entzweiung, liegt es an dem Bewußtsein, daß die Tätigkeit erscheint. Auf diese Seite fällt dann die Form der Freiheit, die Subjektivität als solche, und ist das Selbstbewußtsein in seiner Bewegung zu betrachten. Dies aber ist die Erscheinung als Kultus[63]).

C. DER KULTUS



ie Abscheidung des Subjekts und Objekts hat erst im Willen ihre wirkliche Erscheinung. Im Willen bin ich ein Wirklicher und frei für mich und setze mich so dem Gegenstand als einem Andern gegenüber, um ihn mir aus dieser Trennung heraus zu assimilieren. Im Theoretischen ist noch diese unmittelbare Einheit, unmittelbares Wissen vorhanden. Im Kultus aber stehe ich auf der einen und Gott auf der andern Seite, und die Bestimmung ist nun, mich in Gott und Gott in mich zusammenzuschließen und diese konkrete Einheit hervorzubringen. Oder bezeichnen wir jene erste, die theoretische Einheit, als die Weise der Vorstellung des Seienden, Objektiven, so macht nun der Kultus insofern das praktische Verhältnis aus, als er den Gegensatz des Subjekts zum Gegenstande hat und insofern die Entzweiung mit dem Gegenstande aufhebt.

Wir können so sagen: das Erste ist Gott in seinem Sein, das Zweite das Subjekt in seinem subjektiven Sein. Gott ist, ist da, d. h. hat Beziehung auf das Bewußtsein. Zum Sein Gottes gehört daher Beziehung auf das Bewußtsein; nur als abstrakter Gott ist er für dasselbe als Jenseits, als Anderes. Indem er in seiner Erscheinung ist, wie er an sich ist, ist er an und für sich. In seine Erscheinung fällt daher das Bewußtsein und wesentlich Selbstbewußtsein; denn jedes Bewußtsein ist Selbstbewußtsein. Gott ist also wesentlich Selbstbewußtsein. Die Bestimmung des Bewußtseins fällt auch in das Erste, und das, was wir Vorstellung von Gott genannt haben, heißt auch ebenso Sein Gottes. So ist der Kultus selbst zunächst theoretisch. Das Wissen fällt dem Kultus anheim, und die allgemeine Form, in der es demselben angehört, ist der Glaube[64]).

1
DER GLAUBE

1. Der Glaube gehört diesem praktischen Verhältnis nach seiner subjektiven Seite an, insofern das Selbstbewußtsein darin nicht nur theoretisch von seinem Gegenstande weiß, sondern dessen gewiß ist, und zwar als des absolut Seienden und allein Wahren, hiermit sein Fürsichsein darin aufgegeben hat. Indem der Glaube bestimmt werden muß als das Zeugnis des Geistes vom absoluten Geist oder als eine

Gewißheit von der Wahrheit, so enthält dies Verhältnis, in Rücksicht auf den Unterschied des Gegenstandes und des Subjekts, eine Vermittlung — aber in sich selbst—; denn in dem Glauben, wie er sich hier bestimmt, ist bereits die äußere Vermittlung und jede besondere Art derselben verschwunden. Diese Vermittlung gehört also der Natur des Geistes an und für sich an und ist die substantielle Einheit des Geistes mit sich, welche wesentlich ebenso die unendliche Form ist. Dies in konkreteren Bestimmungen ausgedrückt: die Gewißheit des Glaubens von der Wahrheit, oder diese Einigung des absoluten Inhalts mit dem Wissen ist der absolute göttliche Zusammenhang selbst, nach welchem das Wissende, das Selbstbewußtsein, insofern es von dem wahrhaften Inhalt weiß, als frei, als aller Eigentümlichkeit seines besondern Inhalts sich abtuend, von sich, aber nur von seinem Wesen weiß. In dieser freien, absoluten Gewißheit seiner hat es selbst die Gewißheit der Wahrheit; — als wissend hat es einen Gegenstand, und dieser, als das Wesen, ist der absolute Gegenstand; und er ist zugleich kein fremder, kein anderer, jenseitiger Gegenstand des Bewußtseins, sondern er ist sein Ansich, sein Wesen, — denn er ist als absolut gewiß eben identisch mit dieser Gewißheit.

Dieser Inhalt nun ist das Ansich des Selbstbewußtseins, und diese Betimmung ist für uns. Insofern sie nur das Ansichsein ist, hat sie für das Selbstbewußtsein Gegenständlichkeit oder macht sie die Seite seines Bewußtseins aus. Es ist dies der innerste, abstrakte Punkt der Persönlichkeit, die nur spekulativ als diese Einheit des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins oder des Wissens und seines Wesens, der unendlichen Form und des absoluten Inhalts gefaßt werden kann; eine Einheit, welche schlechthin nur ist als das Wissen dieser Einheit in gegenständlicher Weise, als des Wesens, welches mein Wesen ist[65]).

Wenn also gezeigt worden ist, daß in der Gewißheit des geistigen reinen Selbstbewußtseins die Wahrheit selbst enthalten und untrennbar identisch mit ihr ist, so kann leicht diese Bestimmung dieselbe scheinen mit der Vorstellung des unmittelbaren Wissens von Gott, in welchem, als unmittelbarem, das Sein Gottes mir so gewiß sei, als Ich, meine Gewißheit von mir. Allein dieser Behauptung ist es wesentlich, bei der Unmittelbarkeit des Wissens als solcher zu beharren, ohne die Einsicht zu haben, daß das Wissen überhaupt, als solches, Vermittlung in sich selbst ist, eine unmittelbare Affirmation, welche dies schlechthin

nur ist als Negation der Negation. Damit hängt dann zusammen, daß die Unmittelbarkeit des wissenden Subjekts nicht verschwindet, sondern dieses in seinem endlichen Fürsichsein beharrt, das Subjekt also geistlos bleibt und daß auch der Gegenstand desselben, nämlich die nur spekulative Natur beider Momente und der geistigen Substanz, nicht gefaßt wird und nicht zur Sprache kommt. In der glaubensvollen Andacht hingegen vergißt das Individuum sich und ist von seinem Gegenstande erfüllt; es gibt sein Herz auf und behält sich nicht als unmittelbar. Wenn das Subjekt im Feuer und in der Wärme der Andacht sich in seinen Gegenstand versenkt, so ist es zwar noch selbst dabei: das Subjekt eben ist es, das sich in dieser andächtigen Beschäftigung selbst hat, das da betet, spricht, Vorstellungen durchgeht, mit seiner Erhebung zu tun hat. Aber das Subjekt erhält sich in der Andacht nicht in seiner Partikularität, sondern nur in seiner Bewegung im Gegenstande und nur als dieser sich bewegende Geist. Die weitere Entwickelung der nicht aufgehobenen Unmittelbarkeit ergibt die Unendlichkeit des eiteln Subjekts als eines solchen: diese eitle Spitze bleibt. Wenn diese gleichfalls die Einheit der Gewißheit seiner selbst mit dem Inhalt ist, so ist doch diese Einheit eine solche, in welcher das Eitle selbst zum Wahren, Absoluten bestimmt ist. Jene Subjektivität ist dagegen nur die wahrhafte, insofern sie von der Unmittelbarkeit und dem sich gegen die Substanz in sich reflektierenden und festhaltenden Fürsichsein befreites, freies Wissen, nur diese gegen ihre partikulare Eigenheit negative Einheit der unendlichen Form mit der Substanz ist[66]).

Bei dem angegebenen Begriffe kann man auch an eine andre Vorstellung oder die kahle Beschuldigung des Pantheismus erinnert werden, welche selbst von Theologen jenem Begriffe gemacht wird. Denn es gibt auch Theologen, die so sehr nur in die Heerstraße der gemeinen Reflexionsbildung unsrer Zeit eingebannt sind, daß sie, wenn sie von Gott nicht als einem absoluten Jenseits gesprochen sehen, solche affirmative Beziehung nur als gemeine, abstrakte Identität aufzufassen wissen. Man weiß nicht Gott als Geist zu erkennen. Geist ist da nur eine leere, mit der starren, abstrakten Substanz gleichbedeutende Vorstellung. Der Pantheismus sieht und kennt Gott in der Sonne, dem Steine, dem Baume, dem Tiere, nur insofern die Sonne als Sonne, der Baum als Baum, das Tier als solches in dieser unmittelbaren, natürlichen Existenz ist und beharrt. Die Sonne, die Luft usf. sind in der

Tat auch allgemeine Materie; noch mehr: die Pflanze das Tier sind Leben; und wenn man keine höhere Bestimmung von Gott kennt als die des allgemeinen Seins, des allgemeinen Lebens, der allgemeinen Substanz und dergleichen, so enthalten solche Existenzen dies sogenannte göttliche Wesen, und zwar als ein geistloses Allgemeines. Ebenso wenn das einzelne Selbstbewußtsein als ein natürliches, einfaches Ding bestimmt wird, so wird es nach pantheistischer Ansicht gleichfalls als göttliche Existenz genommen. Ich bin, Ich bin denkend: diese Form des unmittelbaren Seins faßt jenes Vorstellen als das, was die letzte Definition und die beharrende Gestalt des Denkenden ausmache. Wenn dasselbe auch Geist genannt wird, so bleibt es ein sinnloses Wort, indem jenes nur seiende Ich, jenes bloß unmittelbare Wissen nur erst der geistlose Geist ist.

Der Geist ist nur erst Geist als konkrete Freiheit, indem er seine Natürlichkeit oder Unmittelbarkeit in seiner Allgemeinheit zerfließen läßt, seine natürliche, sich als endlich bestimmende Einzelnheit in die Sache, hier den absoluten, sich als Gegenstand bestimmenden, Inhalt versenkt. Wird bei der aufzugebenden Unmittelbarkeit nur an die leibliche gedacht, so stellt sich das Aufgeben derselben teils als den natürlichen Tod dar, durch welchen der Mensch mit Gott vereinigt werden könne, — teils aber als das Denken, welches von dem sinnlichen Leben und den sinnlichen Vorstellungen abstrahiert und ein Zurückziehen in die freie Region des Übersinnlichen ist. Aber wenn es hier bei sich als abstraktem Denken stehen bleibt, so behält es die reflektierte Eitelkeit des einfachen, unmittelbaren Fürsichseins, des spröden Eins des seienden Ich, welches sich als ausschließend gegen sein Wesen verhält und dasselbe in sich selbst negiert. Mit Recht wird von diesem Ich gesagt, daß in ihm Gott nicht wäre und es nicht in Gott und daß es mit Gott nur auf eine äußerliche Weise zu tun hätte; sowie, daß es die pantheistische und Gottes unwürdige Ansicht wäre, wenn das Ich als eine aktuale Existenz Gottes genommen würde, indem Gott wenigstens abstrakt als das schlechthin allgemeine Wesen bestimmt werden müßte. Aber von dieser pantheistischen Art ist das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu Gott als zum Geiste ganz verschieden, indem es durch das Aufgeben seiner ausschließenden Bestimmung, welche es als unmittelbares Eins hat, sich in eine affirmative Beziehung, ein geistig-lebendiges Verhältnis zu Gott setzt. Wenn Theologen Pantheismus in diesem Verhältnis sehen, somit unter das Alles,

alle Dinge, nicht nur die Seele und das Ich, sondern auch noch den Geist rechnen, und auch diesen nur als Negation Gottes kennen, so vergessen sie die Lehre, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden, vornehmlich aber die Lehre von der Gnade Gottes, der Rechtfertigung durch Christus, sowie die Lehre vom heiligen Geist, welcher die Gemeinde in alle Wahrheit leitet und in seiner Gemeinde ewig lebt. Das jetzige Schlagwort hiergegen ist: Pantheismus. Ist aber das Ich Wissen des unendlichen Inhalts, so, daß diese Form selbst zum unendlichen Inhalt gehört, so ist der Inhalt der Form schlechthin angemessen: er ist nicht in endlicher Existenz, sondern in absoluter Erscheinung seiner selbst da; und das ist nicht Pantheismus, der die Existenz des Göttlichen in einer besondern Form vor sich hat. Ist der Mensch unmittelbar Gott, d. h. weiß er als dieser von Gott, so ist das allerdings pantheistisch. Die Kirche dagegen sagt: nur durch die Aufhebung dieser Natürlichkeit (ein Aufheben, welches als natürlich vorgestellt, der natürliche Tod ist) werde der Mensch mit Gott vereinigt. Wenn wir, was die Kirche lehrt, im Begriffe auffassen, in Gedanken, so liegen darin die angegebenen spekulativen Bestimmungen; und wenn es Theologen gibt, die solchen Lehren, welche allerdings die innersten Tiefen des göttlichen Wesens betreffen, mit dem Begriffe nicht nachkommen können, so sollten sie sie stehen lassen. Theologie ist das Begreifen des religiösen Inhalts. Jene Theologen sollten daher eingestehen, sie könnten ihn nicht begreifen, aber nicht das Begreifen beurteilen wollen, am wenigsten aber mit dergleichen Ausdrücken, wie Pantheismus usw.[67]).

Ältere Theologen haben diese Tiefe auf das innigste gefaßt, während bei den jetzigen Protestanten, die nur Kritik und Geschichte haben, Philosophie und Wissenschaft ganz auf die Seite gesetzt worden sind. Meister Eckeart, ein Dominikanermönch, sagt unter andern in einer seiner Predigten über dies Innerste:

„das Auge, mit dem Gott mich sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn „sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde „ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich „nicht, wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht „Not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden „und die nur im Begriff erfaßt werden können“[68]).

2. Dem Glauben ist nun wesentlich die Form der Vermittlung zu

geben. Er ist an sich selbst schon diese Form, da er Wissen von Gott und seiner Bestimmung, und da dies Wissen in sich selbst ein Prozeß, eine Bewegung, Lebendigkeit, Vermittlung ist. Will man nun der Vermittlung die Form einer äußerlichen Vermittlung als Grund des Glaubens geben, so ist dies eine schiefe Form. Diese Vermittlung, deren Grund etwas Äußerliches ist, ist falsch. Es kann ja sein, daß der Glaube in einer Religion von Wundern anfängt; Christus hat aber selbst gegen die Wunder gesprochen und die Juden geschmäht, daß sie Wunder von ihm forderten, und hat zu seinen Jüngern gesagt: der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten. Der Glaube, der auf solche äußerliche Weise anfängt, ist noch formell, und an seine Stelle muß der wahrhafte Glaube treten. Geschieht dies nicht, so mutet man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkte der Bildung nicht mehr glauben kann. Es soll also an Wunder geglaubt werden, und dies soll ein Mittel sein, an Christus zu glauben. Es mag ein Mittel sein, aber es wird doch immer auch für sich gefordert. Dies so geforderte Glauben ist Glauben an einen Inhalt, der endlich und zufällig ist, d. h. der nicht der wahre ist; denn der wahre Glauben hat keinen zufälligen Inhalt. Dies ist besonders in Ansehung der Aufklärung zu bemerken. Diese ist Meister geworden über solchen Glauben; und wenn die Orthodoxie solchen Glauben fordert, so kann sie ihn bei gewissen Vorstellungen der Menschen nicht erhalten, weil er Glaube ist an einen Inhalt, der nicht göttlich, nicht Zeugnis Gottes von sich als Geist im Geiste ist. Ob z. B. bei der Hochzeit zu Kana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig; und es ist ebenso zufällig, ob jenem die verdorrte Hand geheilt wurde: denn Millionen Menschen gehen mit verdorrten und verkrüppelten Gliedern umher, denen niemand sie heilt. So wird im A. T. erzählt, daß bei dem Auszuge aus Ägypten rote Zeichen an die Türen der jüdischen Häuser gemacht wurden, damit der Engel des Herrn sie erkennen konnte; sollte dieser Engel nicht ohne das Zeichen die Juden erkannt haben? Dies Glauben hat kein Interesse für den Geist. Voltaires bitterste Einfälle sind gegen die Forderung eines solchen Glaubens gerichtet. Er sagt unter anderm, es wäre besser gewesen, wenn Gott den Juden Belehrung über die Unsterblichkeit der Seele gegeben hätte, als daß er sie lehrt, auf den Abtritt zu gehen (*aller à la selle*). Die Latrinen werden so ein Inhalt des Glaubens (5. Mos. 23, 13—15).

Das Ungeistige ist seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Wenn Gott spricht, so ist dies geistig; denn es offenbart sich der Geist nur dem Geist.

In neuerer Zeit hat ebenso die Theologie in der Exegese ein Gewicht darauf gelegt, in wie vielen Codicibus diese oder jene fragliche Stelle sich findet. So ist eine Stelle im Neuen Testament, welche nach dem griechischen Text heißt: Gott (Θς) hoch gelobt in Ewigkeit. Ein altes Stück in Oxford gefundenes Pergament dagegen sagt: welcher (Christus) hoch gelobt in Ewigkeit — eine Verschiedenheit, die durch den Strich im Θ hervorgebracht wird. Nun hat man aber wieder nachgewiesen, daß der Strich von der andern Seite durchscheint usw.!

Wenn die Kritik von dem, was wir von der Natur Gottes wissen, auf solche Dinge verfällt, so sind dies Zeugnisse, die keine Zeugnisse sind. Der Inhalt der Religion ist die ewige Natur Gottes, nicht solch zufällige äußerliche Dinge.

Als M e n d e l s s o h n zum Übertritt zur christlichen Religion aufgefordert wurde, erwiderte er, seine Religion gebiete ihm nicht den Glauben an ewige Wahrheiten, sondern nur an gewisse Gesetze, Handlungsweisen, Zeremonialgesetze; er sehe dies als einen Vorzug der jüdischen Religion an, daß ewige Wahrheiten in ihr nicht geboten würden; denn diese zu finden, dazu reiche die Vernunft hin. Jene positiven Statute seien von Gott festgesetzt worden; diese ewigen Wahrheiten seien aber die Gesetze der Natur, Wahrheiten der Mathematik usw.

Wir müssen freilich zugeben, daß sie ewig sind, aber sie sind von sehr beschränktem Inhalt, sind kein Inhalt des ewigen Geistes an und für sich. Die Religion muß aber nichts anderes als Religion enthalten, und enthält als solche nur ewige Wahrheiten des Geistes. Dies ist ihre Bestimmung. Jene positiven Statute betreffen dann äußerliche Weisen des Gottesdienstes; oder betreffen diese Gebote Gottes moralische Handlungen, so ist wieder das Geistige, die Gesinnung die Hauptsache. Dies Befehlen ist aber in seiner höchsten Spitze höchste Härte und kann irreligiös werden und sich auf beschränkten Inhalt beziehen. Was geglaubt werden soll, muß aber einen religiösen geistigen Inhalt haben.

3. Den Glauben und die Beglaubigung als Vermittlung haben wir nun an dem Begriffe des Kultus als das Innere desselben, als die ersten Momente darin bestimmt. Im Kultus ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der andern; und die Bestimmung ist, mich mit Gott in mir selbst

zusammenzuschließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir — diese konkrete Einheit. Für unsre Betrachtung ist das theoretische Bewußtsein auch konkret, aber nur an sich; daß es auch für das Subjekt konkret werde, ist das Praktische. Der Kultus ist, sich diesen höchsten, absoluten Genuß zu geben — da ist Gefühl darin, da bin ich mit meiner besondern Persönlichkeit dabei. Er ist so die Gewißheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, das Wissen derselben von ihrem Wesen. Dies ist substantielle Einheit des Geistes mit sich, welche wesentlich unendliche Form, Wissen in sich ist. Es ist also zuerst das subjektive Selbstbewußtsein darin enthalten, das aber nur auf formelle Weise noch subjektiv ist. Denn das schon von dem absoluten Inhalt wissende Selbstbewußtsein ist frei, d. h. es tut die Sprödigkeit des Fürsichseins von sich ab, das als einzelnes sich von seinem Gegenstande ausschließt. Es weiß so von seinem Wesen; und daß dies sein Wesen ist, davon gibt es dem Gegenstande Zeugnis. Dieses Zeugnis ist so das Erzeugnis des absoluten Geistes, der ebenso darin erst als absoluter Geist sich erzeugt. Als Wissen hat das Selbstbewußtsein einen Gegenstand; als Wesen ist er absoluter Gegenstand; und dies ist kein anderer für das Selbstbewußtsein, insofern es frei ist, als das Zeugnis des Geistes. Der Geist wird nur von dem Selbstbewußtsein in seiner Freiheit gewußt. Insofern also dies Wissen das freie ist, ist die Einheit des Selbstbewußtseins vorhanden; und der absolute Inhalt ist die substantielle Einheit, so daß die Einzelnheit schlechthin aufgehoben ist und nur als Schein ist. Ich, diese empirische Existenz, von der das Wesen allerdings noch verschieden ist, ist das Wesenlose.

Das subjektive Bewußtsein ist aber ein beschränktes, bestimmtes Bewußtsein: besonderer Geist. Für diesen besondern Geist, den Geist mit der Bestimmtheit, ist auch die Wahrheit nur in dieser bestimmten Weise. Wie der subjektive Geist beschaffen ist, ist auch für ihn die objektive Wahrheit.

Auf den Entwickelungsstufen des Geistes aber modifiziert sich der Glaube und bestimmt er sich zu anderem Inhalt. So spricht man mit Recht schon mit dem Kinde von Gott, seinem Schöpfer, und es bekommt dadurch eine Vorstellung von Gott, von einem Höheren; das wird frühzeitig vom Bewußtsein gefaßt, aber nur auf eingeschränkte Weise, und solche Grundlage bildet sich dann weiter aus. Der Eine

Geist ist die substantielle Grundlage überhaupt. Es ist dies der Geist eines Volkes, wie er in den einzelnen Perioden der Weltgeschichte bestimmt ist — der Nationalgeist: dieser macht die substantielle Grundlage im Individuum aus; ein jeder ist in seinem Volke geboren und gehört dem Geiste desselben an. Dieser Geist ist das Substantielle überhaupt und das Identische gleichsam von Natur: er ist der absolute Grund des Glaubens. Nach ihm ist bestimmt, was als Wahrheit gilt. Dies Substantielle ist in solcher Weise für sich im Unterschiede gegen die Individuen, es ist ihre Macht in Beziehung auf sie als Einzelne; und in diesem Verhältnis zu ihnen ist der Volksgeist ihre absolute Autorität. Jedes Individuum, als seinem Volksgeiste angehörend, wird so im Glauben seiner Väter geboren, ohne seine Schuld und ohne sein Verdienst; und der Glaube der Väter ist dem Individuum ein Heiliges und seine Autorität. Dies macht den von der geschichtlichen Entwickelung gegebenen Glaubensgrund aus[69]).

Es entsteht hier die Frage: wie eine Religion gegründet wird, d. h. auf welche Weise der substantielle Geist zum Bewußtsein der Völker kommt. Es ist dies etwas Geschichtliches. Die Anfänge sind unscheinbar. Diejenigen, die diesen Geist auszusprechen wissen, sind die Propheten, die Poeten. Herodot sagt: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht. Homer und Hesiod haben hier eine Autorität, aber es ist nur darum, weil ihre Aussprüche dem griechischen Geiste angemessen waren. Auch sind diesen Dichtern noch frühere Anfänge, die der erste Schimmer des Göttlichen waren, vorangegangen; denn in der Ausbildung, wie es bei Homer erscheint, kann es nicht von Anfang an gewesen sein.

Der Schauder vor dem Übersinnlichen hat sich im Anfang noch auf ungebildete Weise ausgedrückt. Die Furcht ist der Anfang, und um sie zu entfernen und jene übersinnliche Macht sich günstig zu machen, wurden Zauberformeln angewendet und in Hymnen gebetet; so entwickelt sich nach und nach das Bewußtsein. Die Wenigen, die da wissen, was das Göttliche ist, sind die Patriarchen, die Priester; oder es kann auch eine Kaste oder eine besondere Familie dazu bestimmt sein, die Lehre und den Gottesdienst zu verwalten. Jedes Individuum lebt sich in diese Vorstellungen und Empfindungen hinein; und so ist eine geistige Ansteckung im Volke verbreitet, und die Erziehung macht sich darin geltend, daß das Individuum im Dufte seines Volkes lebt. So

gehen die Kinder geschmückt und geputzt mit zu dem Gottesdienst, oder machen die Funktionen mit. In jedem Falle lernen sie die Gebete, hören die Vorstellungen der Gemeinde, des Volkes, stellen sich in dieselben hinein, und nehmen sie in derselben unmittelbaren Weise an, wie die gleiche Art, sich zu kleiden, und die Sitten des täglichen Lebens.

Das ist die natürliche Autorität, und ihre Macht ist die größte im Geistigen. Das Individuum mag sich auf seine Selbständigkeit noch so viel einbilden: es kann diesen Geist nicht überfliegen, denn er ist das Substantielle, seine Geistigkeit selbst.

Zunächst ist diese Autorität ganz unbefangen und steht unmittelbar fest in dem Volke ohne Verbot des Gegenteils. Die Einzelnen sind darin weder frei noch unfrei, da gar kein Gegensatz der Reflexion und des subjektiven Denkens vorhanden ist. Wir sagen: die Völker haben dies geglaubt; sie selbst heißen es nicht „Glauben", insofern dieses das Bewußtsein eines Gegensatzes in sich enthält.

Nun gibt es aber verschiedene Formen des Glaubens, verschiedene Religionen, die in Kollision miteinander kommen können. Dieses Zusammentreffen kann auf dem Boden der Vorstellung und der Reflexion geschehen und die Verteidigung sich auf Gründe und Beweise der Wahrheit stützen; oder es kann auch die Form annehmen, daß die Völker andere zwingen, sich ihrem Glauben zu fügen. Der Glaube wird so zwingende Staatsgewalt, teils im Innern des Staates selbst, teils auch nach außen. Diese Kollision hat unzählige Kriege verursacht. Hierher fallen z. B. die Kriege der Muhammedaner, die Religionskriege zwischen Katholiken und Protestanten, auch die Ketzergerichte, ferner die Schlachten unter den Indern zwischen den Verehrern Schiwas und Wischnus. Es ist die Ehre Gottes, für welche in solchen Kollisionen gekämpft wird, daß Gott im Bewußtsein anerkannt werde und die Wahrheit des Volkes zur Anerkennung komme.

Gegen solchen Zwang erhebt sich die Freiheit des Glaubens überhaupt. Diese Freiheit kann sich dann aber näher auch die Stellung geben, daß sie über dem verschiedenen Inhalt stehe, der sich als Wahrheit behauptet. So formell ist sie das, was Glaubensfreiheit als solche ist, wo es außer dem Spiele bleiben soll, was geglaubt wird. Das ist dann die formelle Forderung der Freiheit, die nicht auf die Wahrheit des Glaubens sieht und sich nur auf die subjektive Freiheit bezieht, der Inhalt mag von einer Beschaffenheit sein, wie er wolle. Da tritt der

Unterschied ein zwischen dem Inneren, dem Orte des Gewissens, worin ich bei mir selbst bin, und zwischen dem wesentlichen Inhalt. Das Innere ist das Heilige, der Ort meiner Freiheit, welcher respektiert werden soll. Das ist eine wesentliche Forderung, die der Mensch macht, insofern das Bewußtsein der Freiheit in ihm erwacht. Der Grund ist hier nicht mehr der substantielle Inhalt des Glaubens, sondern das Formelle des Glaubens.

Glaubensfreiheit erscheint aber sogleich als ein Widerpruch in sich selbst, wenn man die Sache vom abstrakten Denken aus betrachtet. Denn indem man eben glaubt, nimmt man etwas Gegebenes, Vorhandenes an. Die Freiheit aber verlangt, daß dies von mir gesetzt, produziert sei. Der Glaube ist in jener Forderung der Freiheit tatsächlich als mein persönlicher Glaube, als meine eigenste und innerste Gewißheit gefaßt. In dieser Gewißheit meiner selbst, in der meine Überzeugung, mein Glaube seine Quelle und seinen Ort hat, bin ich frei für mich gegen Andere, der Glaube selbst mag sein, welcher Art er wolle; die bestimmten Gründe, Reflexionen und Gefühle, auf die er gebaut wird, sind hier gleichgültig.

Allerdings ist der Glaube an sich selbst, was den Inhalt betrifft, noch unfrei, und erst das Denken ist es, das auch in Rücksicht auf den Inhalt frei zu sein sucht. Hier nun, wo die Freiheit sich auch auf den Inhalt bezieht, tritt der Bruch zwischen Denken und Glauben hervor, dieser Bruch, den wir schon in Griechenland zur Zeit des Sokrates sehen. Das Denken ist eine neue Beziehung gegen den Glauben. Die Seite der Form tritt nämlich gegen das Substantielle der Wahrheit in Beziehung. In der christlichen Religion ist von Anfang an dies Prinzip vorhanden. Sie fängt zwar einerseits von einer äußerlichen Geschichte an, die geglaubt wird; aber zugleich hat diese Geschichte die Bedeutung, daß sie die Explikation der Natur Gottes ist. Christus ist nach der Unterscheidung, die da sogleich eintritt, nicht nur ein Mensch, der dieses Schicksal gehabt hat, sondern er ist auch der Sohn Gottes. Die Explikation der Geschichte Christi ist dann das Tiefere. Sie ist im Gedanken geschehen und hat die Dogmatik, die Lehre der Kirche, hervorgebracht. Damit ist die Forderung der Innerlichkeit, des Denkens vorhanden. Der Bruch des Denkens und des Glaubens entwickelt sich dannweiter. Das Denken weiß sich frei, nicht nur der Form nach, sondern auch in Rücksicht auf

den Inhalt. Im Denken ist die Freiheit aber auch nicht ohne Autorität. Es hat zwar gewisse Prinzipien, die seine eigenen sind, und auf die es Alles reduziert; diese Prinzipien gehören aber selbst der Entwickelung an. Jedoch hat jede Zeit ihre gewissen Prinzipien, und insofern ist darin auch Autorität. — Die letzte Analyse, wo keine vorausgesetzten Prinzipien mehr sind, ist erst das Fortschreiten zur Philosophie.

Die noch religiöse Vermittlung des Glaubens, wie sie im Kultus erscheint, ist die Tätigkeit des Hervorbringens der vorhin bestimmten Einheit derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, gefühlt, genossen werde. Nach dieser Seite des Willens ist der Kultus praktisch, und diese Tätigkeit hat zunächst die Form der Beschränktheit und Einzelnheit. Man sagt oft, der Mensch ist in seinem Willen unendlich, in seinem Begreifen, Erkennen endlich. Dies ist kindisch gesagt; das Gegenteil ist viel richtiger. Im Willen ist der Mensch gegen ein Anderes, vereinzelt sich als Individuum, hat einen Zweck, einen Vorsatz in sich gegen ein Anderes, verhält sich als getrennt vom Anderen; hier tritt also die Endlichkeit ein. In der Handlung hat der Mensch einen Zweck, und die Handlung besteht darin, daß der Inhalt, der Zweck ist, die Form der Vorstellung verliert, oder daß dem Zweck, wie er zunächst subjektiv ist, diese Subjektivität abgestreift wird und er nun objektives Dasein gewinnt.

Insofern der Kultus auch ein Handeln ist, hat er einen Zweck in sich, und dieser, der Glaube, ist die in sich konkrete Realität des Göttlichen und des Bewußtseins. Was der Kultus zu vollbringen hat, ist, daß er nicht vom Objektiven etwas trennt, verändert, sich geltend daran macht, sondern sein Zweck ist an und für sich absolute Realität; und dieser Zweck soll nicht erst hervorgebracht werden, sondern er soll nur in mir Wirklichkeit haben, er ist daher gegen mich, gegen meine besondere Subjektivität; diese ist die Hülse, die abgestreift werden soll: ich soll im Geiste sein und der Gegenstand in mir als Geist.

Dies ist ein zweiseitiges Tun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Bei dem Tun, der Gnade Gottes, gerät die Vorstellung in Schwierigkeit, wegen der Freiheit des Menschen. Aber die Freiheit des Menschen besteht eben im Wissen und Wollen Gottes, ist nur durch Aufhebung des menschlichen Wissens und Wollens. So ist der Mensch nicht etwa der Stein dabei, so daß bloß die Gnade nicht praktisch wirkt und der Mensch das passive Material wäre, ohne dabei tätig zu

sein. Es soll vielmehr der Zweck, das Göttliche, durch mich in mir werden und das, wogegen die Aktion geht, welche meine Aktion ist: das ist Aufgeben meiner überhaupt, der sich nicht mehr für sich behält. Diese gedoppelte Tätigkeit ist der Kultus, und sein Zweck ist das Dasein Gottes im Menschen.

Ich soll mich dem gemäß machen, daß der Geist in mir wohne, daß ich geistig sei. Dies ist meine, die menschliche Arbeit; dieselbe ist Gottes, von seiner Seite. Er bewegt sich zu dem Menschen und ist in ihm durch Aufhebung des Menschen. Was als mein Tun erscheint, ist alsdann Gottes Tun und ebenso auch umgekehrt. Dies ist denn freilich dem bloß moralischen Standpunkte Kants und Fichtes entgegen. Da soll das Gute immer erst hervorgebracht, realisiert werden, mit der Bestimmtheit, daß es auch bei dem Sollen bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre. Da ist dann außer mir eine Welt, die, von Gott verlassen, darauf wartet, daß ich den Zweck, das Gute erst hineinbringe. Der Kreis des moralischen Wirkens ist beschränkt. In der Religion hingegen ist das Gute, die Versöhnung absolut vollbracht und an und für sich selbst. Es ist vorausgesetzt die göttliche Einheit der geistigen und der natürlichen Welt — zu der letzteren gehört das besondere Selbstbewußtsein — und es handelt sich nur um mich und gegen mich, daß ich mich meiner Subjektivität abtue und mir an diesem Werke, das sich ewig vollbringt, meinen Anteil nehme und meinen Anteil daran habe. Das Gute ist demnach kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit.

Da also der Kultus gegen das empirische Selbstbewußtsein und gegen die besondern Interessen desselben gerichtet ist, so ist in ihm ein negatives Moment enthalten, aber so, daß es praktische Tätigkeit des Subjekts an sich selbst ist, seine empirische, besondere Subjektivität zu entlassen.

Dies ist also der Begriff des Kultus im allgemeinen, dem die Bestimmung dessen, was Glaube heißt, zugrunde liegt [70].

II

DIE BESTIMMTHEIT UND DIE BESONDERN FORMEN DES KULTUS

Im Glauben liegt der Begriff des absoluten Geistes selbst.

Der oben explizierten Vorstellung von Gott gemäß entwickelt sich

demnach auch der Kultus: Gott ist einmal als Einheit des Natürlichen und Geistigen, das andere Mal die absolute Einheit, die selbst geistig ist. Diesem Unterschied entsprechen die bestimmten Seiten des Kultus.

1. Gott ist unmittelbar als ein Abstraktum bestimmt und mit einer Naturbestimmtheit, nicht als absoluter unendlicher Geist. Insofern diese Naturbestimmtheit in ihm gesetzt ist, er sie auf affirmative Weise in sich hat, ist er zwar die Einheit dieser und des Geistigen; aber insofern die Naturbestimmtheit bestehen bleibt, ist auch die Einheit beider unmittelbar, eine selbst nur natürliche, nicht wahrhaft geistige Einheit.

So nun ist auch im Kultus der Mensch mit einer unmittelbaren Natürlichkeit oder Unfreiheit der Freiheit bestimmt. Damit, daß der Mensch nur ein natürlich Freies ist (eine Bestimmung, die sich eigentlich widerspricht), ist denn auch seine Beziehung auf seinen Gegenstand, sein Wesen, seine Wahrheit eine solche natürliche Einheit; und sein Glauben, sein Kultus hat deshalb die Grundbestimmung, daß er solch eine unmittelbare Beziehung ist oder ein Versöhntsein von Hause aus mit seinem Gegenstande. Dies ist eine Bestimmtheit des Kultus in allen den Religionen, worin das absolute Wesen Gottes noch nicht offenbar ist. Da ist der Mensch in seiner Freiheit noch nicht frei. Es ist dies dann der heidnische Kultus, der keiner Versöhnung bedarf. Da ist der Kultus schon das, was der Mensch als gewöhnliche Lebensweise sich vorstellt. Er lebt in dieser substantiellen Einheit: Kultus und Leben sind nicht unterschieden; und eine Welt absoluter Endlichkeit hat sich einer Unendlichkeit noch nicht gegenüber gestellt. So herrscht bei den Heiden das Bewußtsein ihrer Glückseligkeit, daß Gott ihnen nahe ist als der Gott des Volkes, der Stadt, dies Gefühl, daß die Götter ihnen freundlich sind und ihnen den Genuß des Besten geben. Wird in dieser Weise Athene von den Athenern als ihre göttliche Macht gewußt, so wissen sie sich mit derselben ursprünglich einig und wissen sie die Gottheit als die geistige Macht ihres Volkes selbst.

Der Kultus hat also hier wesentlich die Bestimmung, daß er nicht ein Eigentümliches, ein vom übrigen Leben Abgesondertes, sondern ein beständiges Leben im Lichtreiche und im Guten ausmacht. Das zeitliche Leben der Bedürftigkeit, dieses unmittelbare Leben, ist selbst Kultus und das Subjekt hat sein wesentliches Leben noch nicht von der Unterhaltung seines zeitlichen Lebens und von den Verrichtungen für die un-

mittelbare, endliche Existenz unterschieden. Der ganze Umfang des gewöhnlichen, täglichen Lebens, Essen, Trinken, Schlafen und alle Handlungen für die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse, stehen in Beziehung auf den Kultus, und der Verlauf aller dieser Handlungen und Verrichtungen bildet ein heiliges Leben.

Damit nun dieses, was wir als ein zufälliges Tun betrachten, der Form der Substantialität angemessen sei, so gehört dazu, daß es mit Feierlichkeit, Ruhe und geziemender Regelmäßigkeit und Ordnung geschehe. Alles dies ist somit auf eine allgemeine Weise durch Vorschriften bestimmt, und der Schein der Zufälligkeit ist nicht vorhanden, da die Verendlichung sich noch nicht für sich losgerissen und sich ihren Spielraum gegeben hat. Seinen Leib und die endlichen Geschäfte und deren Ausführung betrachtet der Orientale, der auf diesem Standpunkte steht, nicht als sein eigen, sondern als einen Dienst gegen einen Andern, gegen den allgemeinen, wesentlichen Willen. Er muß deshalb in den geringfügigsten Verrichtungen Würde und Besonnenheit haben, damit er sie geziemend, wie es jenem allgemeinen Willen gemäß ist, vollbringe.

Jene Feierlichkeit ist jedoch nur eine Form; der Inhalt derselben ist Tun und Sein des Endlichen, und der Gegensatz ist in Wahrheit nicht aufgehoben. Die subjektive Existenz muß deshalb ausdrücklich aufgehoben werden, und die Weise, wie dies hier geschieht, betrifft die Reflexion auf die Endlichkeit und auf deren Gegensatz zum Unendlichen. Die Negativität des Endlichen kann jedoch auch nur auf endliche Weise geschehen. Dies ist nun dasjenige, was das Opfer im allgemeinen genannt wird.

Dieses Opfer enthält das Aufgeben einer unmittelbaren Endlichkeit im Sinne der Bezeugung, daß sie mir nicht eigentümlich sein solle und daß ich solche Endlichkeit nicht für mich haben will; das Opfer ist also auf diesem Standpunkte des religiösen Selbstbewußtseins eigentliches Opfer. Es kann hier nicht, weil noch nicht die Tiefe des Gemüts vorhanden ist, die Negativität sich in einem innerlichen Prozeß offenbaren. Das Opfer besteht nicht in einer Umkehrung des Gemüts, des Herzens und der natürlichen Neigungen, daß diese gebrochen werden. Sondern was das Subjekt für sich ist, das ist es im unmittelbaren Besitz, und wenn es im Kultus seine Endlichkeit aufgibt, so ist das nur ein Aufgeben eines unmittelbaren Besitzes und eines natürlichen Daseins. In diesem Sinne ist in einer geistigen Religion kein Opfer mehr

vorhanden, sondern was dort Opfer heißt, kann es nur im bildlichen Sinne sein.

Das Opfer kann nun näher ein bloßes Opfer der Verehrung, des Preises sein, die Bezeugung, daß ich nichts Eigentümliches habe, sondern es aufgebe, indem ich mich im Verhältnis zum Absoluten denke. Der, an den der Besitz aufgegeben wird, soll dadurch nicht reicher werden, sondern das Subjekt gibt sich dadurch nur das Bewußtsein der aufgehobenen Trennung, und sein Tun ist insofern schlechthin freudiges Tun. Dies ist überhaupt der Sinn der Geschenke im Orient; so bringen die Untertanen und Besiegten dem Könige Gaben, nicht daß er reicher werden soll, denn es wird ihm ohnehin alles zugeschrieben, und es gehört ihm alles.

Das Opfer kann sich dann weiter bestimmen als Opfer der Reinigung in Rücksicht auf eine bestimmte Verunreinigung. Eine Sünde im eigentlichen Sinne wird auf diesem Standpunkte nicht getan; die bestimmten Opfer der Reinigung gesellen sich vielmehr zu allem endlichen Tun überhaupt. Sie sind auch keine Buße, keine Strafe, haben auch nicht eine geistige Bekehrung zum Zweck und sind überhaupt kein Verlust und kein Schaden, der erlitten würde. Das Opfer ist hier vielmehr wesentlich etwas Symbolisches: es ist eine Verunreinigung geschehen, und diese muß auf ebenso unmittelbare Weise abgetan werden. Allein das Subjekt kann das Geschehene nicht ungeschehen machen und auch nicht bereuen, daß es so gehandelt habe. Es muß deshalb notwendig eine Vertauschung geschehen und etwas Anderes aufgegeben werden als diejenige Existenz, um die es eigentlich zu tun war. Das Geopferte kann dem Werte nach viel geringer sein, als was ich erhalte, was ich mir erworben habe. So die Ernte, die ich gewonnen, das Tier, das ich geschlachtet habe; diese nehme ich in Besitz. Und soll nun gezeigt werden, daß es mir nicht Ernst sei mit diesem Besitz, so geschieht das auf symbolische Weise. Es ist nicht so, als ob das, was ich tue, nicht geschehen sollte, denn diese Handlungen sind notwendig. Durch das Opfer wird nur diese Verendlichung überhaupt, dieses Fürmichsein wieder aufgehoben.

Der allgemeine Charakter, den dieses gottesdienstliche Handeln hat, ist dasjenige, was wir das Zeremoniöse heißen. Dieses Zeremoniöse besteht darin, daß alltägliche, gemeine Handlungen — wie wir sie ansehen — zugleich notwendige Handlungen und durch Vorschrift be-

stimmt sind. Da bei jenen Opfern und Reinigungen eine Beziehung auf die religiöse Seite stattfindet, so ist kein Unterschied vorhanden, dem nicht eine Wichtigkeit beigelegt würde. So werden die verschiedenen Lebensmittel nicht bloß in Beziehung auf den Geschmack und die Gesundheit betrachtet. Ebenso tritt in Ansehung der Reinigung und des Opfers die Verschiedenheit der Kombination ein: diejenige Handlung, wodurch die Reinigung von einer andern Handlung vollbracht wird, kann keine notwendige Beziehung auf dieselbe haben; die Kombination kann deshalb nur eine zufällige und äußerliche sein. Daraus entsteht das Peinliche dieses Kultus. Wenn in jenen Zeremonien und Kombinationen ein Sinn liegt oder gelegen hat, so ist es ein trivialer und oberflächlicher; und indem solche Handlungen zur Gewohnheit werden, so verlieren sie auch noch den wenigen Sinn, der darin gelegen haben mag.

Es tritt nun auf diesem Standpunkte ferner auch die Strafe ein, insofern ein Tun, das einer bestimmten Vorschrift entgegengesetzt ist, aufgehoben werden soll und es sich um eine Übertretung handelt. Die Strafe für eine solche Verletzung ist wieder eine Verletzung: es wird etwas aufgegeben, Leben, Eigentum usf. Aber diese Strafe hat hier den Sinn einer ganz trockenen, förmlichen Strafe, in der Weise der bürgerlichen Strafe. Diese bekümmert sich nämlich nicht unmittelbar um die Besserung des Verbrechers; während die kirchliche Buße in unserm Sinne eine Strafe ist, deren wesentlicher Zweck die Besserung und Bekehrung des Bestraften ist. Einen solchen moralischen oder vielmehr religiösen Sinn kann auf diesem Standpunkte die Strafe nicht haben. Bürgerliche und Staatsgesetze sind hier überhaupt identisch mit den religiösen Gesetzen. Das Staatsgesetz ist Gesetz der Freiheit, setzt die Persönlichkeit, die Menschenwürde voraus und bezieht sich wesentlich auf den Willen; es bleibt dabei eine Sphäre der Willkür übrig für die Entscheidung über zufällige, gleichgültige Dinge. Auf diesem Standpunkt jedoch ist diese Abscheidung noch nicht vorhanden, und es findet sich im allgemeinen ein Zustand der bloßen Notwendigkeit.

Von dem endlichen Sein und Tun, welches der dargestellte Kultus zu dem An- und Fürsichseienden in Beziehung setzt, scheidet sich nun weiter noch ein zweckmäßiges Tun ab. Dies ist zwar auch noch endliches Tun, insofern es endlichen Zweck hat; aber indem hier zunächst das Prinzip ist, daß das Endliche zum Unendlichen erhoben werde,

so sind die endlichen Zwecke auch zu einem unendlichen Zweck zu erweitern. So tritt das religiöse Arbeiten ein, welches Werke der Andacht hervorbringt, die nicht zu einem endlichen Zweck bestimmt sind, sondern Etwas sein sollen, das an und für sich ist. Dies Arbeiten ist hier selbst Kultus. Seine Werke und Produktionen sind nicht wie unsere Kirchenbauten anzusehen, die nur unternommen werden, weil man ihrer eben bedarf; sondern das Arbeiten als reines Hervorbringen und als perennierendes Arbeiten ist der Zweck für sich selbst und ist somit nie fertig.

Diese Arbeit ist nun von verschiedener Art und von verschiedenem Grade, von der bloß körperlichen Bewegung des Tanzes bis zu den ungeheuren kolossalen Bauwerken. Die letzteren Werke haben dann vornehmlich den Sinn von Monumenten, deren Errichtung endlos ist, da immer wieder von vorn angefangen werden muß, wenn eine Generation mit einem Werke fertig ist. Bei solchen Werken ist das Bestimmende noch nicht die freie Phantasie, sondern das Hervorgebrachte hat den Charakter des Ungeheuren und Kolossalen. Das Hervorbringen ist noch wesentlich an das Natürliche und Gegebene gekettet; und was der Tätigkeit freisteht, das ist nur darauf beschränkt, daß die Maße übertrieben und die gegebenen Gestalten ins Ungeheure geführt werden.

Auch diese Arbeiten fallen alle noch in die Sphäre des Opfers. Denn, wie bei diesem, ist der Zweck das Allgemeine, gegen welches sich die Eigenheit und die Interessen des Subjekts im Tun aufgeben müssen. Alle Tätigkeit ist überhaupt ein Aufgeben, aber nicht mehr eines nur äußerlichen Dinges, sondern der innerlichen Subjektivität. Dieses Aufgeben und Opfern, das in der Tätigkeit liegt, ist als Tätigkeit zugleich objektivierend, bringt Etwas zustande, aber nicht so, daß das produzierte Sein überhaupt nur aus mir kommt, sondern nach einem inhaltsvollen Zweck geschieht. Die Arbeit des Menschen, wodurch die Einheit des Endlichen und Unendlichen nur insofern zustande kommt, als sie durch den Geist hindurchgegangen und aus seinem Tun herausgerungen ist, ist aber schon ein tieferes Opfer und ein Fortschritt gegen das Opfer, wie es ursprünglich nur als Aufgeben einer unmittelbaren Endlichkeit erscheint. Denn in jenem Produzieren ist das Opfer geistiges Tun und die Anstrengung, die, als Negation des besondern Selbstbewußtseins, den im Innern und in der Vorstellung lebenden Zweck festhält und äußerlich für die Anschauung hervorbringt. —

Bisher haben wir den Kultus dieses Standpunktes betrachtet, wie er von der vorausgesetzten Einheit des Selbstbewußtseins und des Gegenstandes ausgeht. Es tritt jedoch hier oft auch Abweichung von dieser ursprünglichen Einheit ein, von diesem Versöhntsein oder von dem Mangel des Bedürfnisses des Versöhntseins. Diese Abweichungen liegen teils in der Willkür des Subjekts, in dem Genuß, den das Individuum in seiner Welt hat, — denn es ist kein geistig Selbstbewußtes, also noch Neigung, Begier, — oder sie kommen von einer andern Seite, von der Naturmacht, von dem Unglück des Menschen, des Individuums, der Völker, der Staaten. Nach dergleichen Störungen, wodurch die Einheit unterbrochen ist, bedarf es dann immer ernsthafter Negation, um sie wieder herzustellen. Da ist die Trennung des Göttlichen und Menschlichen, und der Sinn des Kultus nicht dieser, diese Einigkeit zu genießen, sondern die Entzweiung aufzuheben. Auch da ist noch die Voraussetzung der an und für sich seienden Versöhnung.

2. Diese Trennung ist zunächst eine solche, die im Natürlichen eintritt, und sie erscheint dann als ein äußeres Unheil, das einem Volke begegnet: Gott ist da die substantielle Macht, die Macht des Geistigen wie des Natürlichen. Wenn nun Mißwachs, Kriegsunglück, Pest und andere Kalamitäten das Land bedrücken, so ist die Richtung des Kultus diese, das Wohlwollen der Götter, das ursprünglich vorhanden ist, wieder zu erlangen. Das Unglück macht hier die Trennung aus. Es betrifft nur die natürliche Sphäre, den äußerlichen Zustand hinsichtlich des körperlichen Daseins, daß diese äußerlichen Umstände nicht so sind, wie die Forderungen an das Glück verlangen. Da ist die Voraussetzung, daß dieser natürliche Zustand nicht ein zufälliger ist, sondern von einer höhern Macht abhängt, die sich als Gott bestimmt: Gott hat ihn gesetzt, hervorgebracht. Eine weitere Bestimmung ist, daß dieser Wille, der das Unglück verhängt, in dem moralischen Zusammenhange stehe, daß es einem Menschen oder einem Volke wohl oder übel gehe, weil der Mensch oder das Volk es durch seine Schuld verdient habe. Darum wird der Gang der Natur gestört gegen die Zwecke der Menschen, so daß er ihrem Nutzen oder ihrer Glückseligkeit feindlich entgegentritt. Im Falle dieser Trennung ist erforderlich, die Einigkeit des göttlichen Willens mit den Zwecken der Menschen wieder herzustellen. Der Kultus nimmt so die Gestalt der S ü h n u n g an. Diese wird vollbracht durch Handlungen der Reue und Buße, durch Opfer und Zeremonien, wo-

durch der Mensch zeigt, daß es ihm Ernst sei, seinen besondern Willen aufzugeben.

Es liegt hier überhaupt die Anschauung zugrunde, daß Gott die Macht über die Natur ist, daß diese von einem höhern Willen abhängt. Die Frage, die sich hier aufwirft, ist nur, inwiefern der göttliche Wille sich in den natürlichen Ereignissen darstelle, wie er in diesen zu erkennen sei? Es gilt auf diesem Standpunkte die Voraussetzung, daß die Naturmacht nicht nur eine natürliche ist, sondern Zwecke in sich enthält, die ihr als solcher fremd sind, nämlich Zwecke des Guten, die das Wohl der Menschen betreffen, und von denen dasselbe abhängig ist. Dies erkennen auch wir als wahr an; aber das Gute ist uns das Abstrakte, Allgemeine. Wenn die Menschen von ihrem Guten sprechen, so haben sie ganz partikulare Zwecke für sich, und so fassen sie es im beschränkten, natürlichen Dasein. Wenn man aber so vom göttlichen Willen zu den besondern Zwecken herabsteigt, so steigt man in das Reich der Endlichkeit und Zufälligkeit hinein. Die Frömmigkeit, der fromme Gedanke, daß das einzelne Unglück vom Guten abhängig sei, steigt allerdings auch vom Einzelnen auf zu Gott, zum Allgemeinen; damit wird die Hoheit des Allgemeinen über das Besondere anerkannt. Das Weitere aber ist die Anwendung dieses Allgemeinen aufs Besondere, und hier tritt das Mangelhafte in die Vorstellung ein. Völker, die von Kalamitäten heimgesucht werden, suchen nach einem Vergehen, das die Veranlassung davon sei. Es wird dann weiter Zuflucht gesucht bei einer Macht, die sich nach Zwecken bestimmt. Wenn nun auch dies Allgemeine zugegeben wird, so führt dagegen die Anwendung aufs Partikulare zu einem Mißverhältnis.

In den Störungen, die wir auf dieser ersten Stufe finden, erscheint die Einheit als ein Beschränktes. Sie kann zerrissen werden; sie ist nicht absolut: denn sie ist eine ursprüngliche, unreflektierte. So schwebt über dieser vorausgesetzten, unmittelbaren und damit zerstörbaren Harmonie und über der Feier und dem Genuß derselben noch ein Höheres, Höchstes; denn die ursprüngliche Einheit ist nur natürliche Einigkeit, somit beschränkt für den Geist: mit einem Naturelemente behaftet, hat er nicht eine Realität, wie er sie seinem Begriffe nach haben soll. Diese Uneinigkeit muß für das Bewußtsein vorhanden sein; denn es ist an sich denkender Geist. Es muß in ihm das Bedürfnis einer absoluten Einheit hervortreten, die über jener Befriedigung der Genüsse schwebt, die aber nur abstrakt bleibt, weil die erfüllte lebendige Grundlage jene

ursprüngliche Harmonie ist. Über dieser Sphäre schwebt eine Trennung, die nicht aufgelöst ist. Und so klingt durch die Freude jener lebendigen Einheit ein unaufgelöster Ton der Trauer und des Schmerzes: ein Schicksal, eine unbekannte Macht, eine zwingende Notwendigkeit, unerkannt anerkannt, ohne Versöhnung, der das Bewußtsein sich unterwirft, aber nur mit der Negation seiner selbst, schwebt über dem Haupte von Göttern und Menschen.

Diese Negativität muß nun selbst wirklich werden und sich als das Höhere über jener Einheit erweisen. Die Notwendigkeit bleibt nicht bloß Vorstellung. Es wird Ernst mit dem Menschen: der natürliche Mensch vergeht; der Tod macht Ernst mit ihm, das Schicksal verzehrt ihn trostlos; denn eben die Versöhnung, die Einheit ist nicht die des Tiefen, Innersten, sondern das Naturleben ist noch wesentliches Moment, ist nicht aufgegeben. Die Entzweiung ist noch nicht so weit gegangen, sondern es ist eine Einheit des Natürlichen und Geistigen geblieben, in der das erste eine affirmative Bestimmung behält. So sind die Manen das Unversöhnte, das versöhnt werden muß; sie müssen gegen das Unrecht ihres Todes gerächt werden. Dies ist die Totenfeier, eine wesentliche Seite des Kultus.

3. Das Höhere gegen diesen Standpunkt des Kultus ist dann dies, daß die Subjektivität zum Bewußtsein ihrer Unendlichkeit in sich gekommen ist. Hier tritt dann die Religion und der Kultus ganz in das Gebiet der Freiheit. Das Subjekt weiß sich als unendlich, und zwar als Subjekt. Jene Freiheit ist als Bewegung des absoluten Geistes in sich durch Aufhebung des Natürlichen, Endlichen. Damit daß der Mensch zum Bewußtsein der Unendlichkeit seines Geistes gekommen ist, hat er die höchste Entzweiung gegen die Natur überhaupt und gegen sich gesetzt. Diese ist es, die das Gebiet der wahrhaften Freiheit hervorbringt. Durch dies Wissen des absoluten Geistes ist der höchste Gegensatz gegen die Endlichkeit eingetreten, und diese Entzweiung ist der Träger der Versöhnung. Hier heißt es nicht mehr, daß der Mensch von Hause aus, d. h. seiner Unmittelbarkeit nach, gut und mit dem absoluten Geiste versöhnt ist, sondern daß im Gegenteil gerade darum, weil sein Begriff die absolut freie Einheit ist, jene seine natürliche Existenz sich unmittelbar als entgegengesetzt und somit als Aufzuhebendes beweist. Die Natürlichkeit, das unmittelbare Herz ist das, dem entsagt werden muß, weil dies Moment den Geist nicht frei läßt und er als natürlicher Geist

nicht durch sich gesetzt ist. Ist die Natürlichkeit erhalten, so ist der Geist nicht frei. Was er ist, ist er dann nicht durch sich, für sich, sondern er findet sich so. In jener höheren Sphäre dagegen ist alles, was der Mensch sein soll, in das Gebiet der Freiheit gelegt. Hier geht denn der Kultus wesentlich in das Gebiet des Innern über, hier soll das Herz brechen; d. h. der natürliche Wille, das natürliche Bewußtsein soll aufgegeben werden. Einerseits sind es auch wirkliche Sünden, die der Mensch zu bereuen hat, also Sünden, die als einzelne etwas Zufälliges sind und nicht die menschliche Natur als solche betreffen. Andrerseits aber gilt in der Abstraktion der Endlichkeit und Unendlichkeit, in diesem allgemeinen Gegensatze, das Endliche überhaupt als böse. Die Trennung, die ursprünglich im Menschen liegt, soll aufgehoben werden. Und allerdings ist der natürliche Wille nicht der Wille, wie er sein soll, denn er soll frei sein, und der Wille der Begierde ist nicht frei. Der Geist ist von Natur nicht, wie er sein soll; erst durch die Freiheit ist er dies. Dies wird hier so vorgestellt, daß der Wille von Natur böse ist. Aber Schuld hat der Mensch nur, indem er bei seiner Natürlichkeit stehen bleibt. Recht, Sittlichkeit ist nicht der natürliche Wille, denn in diesem ist der Mensch selbstsüchtig, will er nur seine Einzelnheit als solche. Durch den Kultus nun soll das Böse aufgehoben werden. Der Mensch soll nicht unschuldig sein in dem Sinne, daß er weder gut noch böse sei; solche natürliche Unschuld kommt nicht aus der Freiheit des Menschen: sondern der Mensch wird erzogen zur Freiheit, die nur dann wesentlich ist, wenn sie den wesentlichen Willen will, und dies ist auch das Gute, Rechte, Sittliche.

Das Böse ist die Seite der Trennung und Entfremdung, und diese Entfremdung ist zu negieren. Dabei ist die Voraussetzung, daß die Versöhnung an sich vollbracht sei. Im Kultus bringt der Mensch sich diese Vergewisserung hervor und ergreift er die an sich vollbrachte Versöhnung. Vollbracht aber ist sie in und durch Gott, und diese göttliche Realität soll der Mensch sich zu eigen machen.

Diese Aneignung der Versöhnung geschieht aber vermittelst der Negation der Entfremdung, also durch Entsagung; und es fragt sich nun: was ist es näher, dem der Mensch entsagen soll? Man soll seinem besonderen Willen, seinen Begierden und Naturtrieben entsagen. Es könnte dies so verstanden werden, als sollten die Naturtriebe ausgerottet werden, nicht bloß gereinigt, als sollte die Lebendigkeit des Willens ge-

tötet werden. Dies ist ganz unrichtig: das Wahre ist, daß nur der unreine Gehalt geläutert, d. h. ihr Gehalt dem sittlichen Willen angemessen gemacht werden soll. Dagegen wird fälschlich gefordert, wenn die Entsagung auf abstrakte Weise gefaßt wird, daß der Trieb der Lebendigkeit in sich solle aufgehoben werden. Zu dem, was dem Menschen eigen ist, gehört z. B. der Besitz, sein Eigentum: es ist mit seinem Willen sein. So könnte nun auch gefordert werden, daß der Mensch seinen Besitz aufgäbe. Die Ehelosigkeit ist eine ähnliche Forderung. Dem Menschen gehört auch Freiheit, Gewissen. Man kann in demselben Sinne auch verlangen, daß der Mensch seine Freiheit, seinen Willen aufgebe, so daß er zu einem dumpfen, willenlosen Geschöpf herabsinkt. Dies ist das Extrem jener Forderung.

Hierher gehört weiter auch, daß ich meine Handlungen ungeschehen mache und die Regungen des bösen Tuns unterdrücke. Die Entsagung heißt dann, daß ich gewisse Handlungen, die ich vollbracht habe, nicht als die meinigen betrachten wolle, daß ich sie als ungeschehen ansehen, d. h. bereuen wolle. In der Zeit ist zwar die Handlung vorübergegangen, so daß sie durch die Zeit vernichtet ist, aber nach ihrem inneren Gehalt, insofern sie meinem Willen angehört, ist sie im Innern noch aufbewahrt, und das Vernichten derselben heißt dann: die Gesinnung, in der sie ideell existiert, aufgeben. Wenn die Strafe die Vernichtung des Bösen in der Wirklichkeit ist, so ist diese Vernichtung im Innern die B u ß e und R e u e ; und der Geist kann diese Entsagung leisten, da er die Energie hat, sich an sich zu verändern und die Maximen und Intentionen seines Willens in sich zu vernichten. Wenn der Mensch in dieser Weise seiner Selbstsucht und der Entzweiung mit dem Guten entsagt, dann ist er der Versöhnung teilhaftig geworden und durch die Vermittlung in sich zum Frieden gelangt.

So geschieht es nun, daß hier im Subjekt der Geist erscheint, wie er wahrhaft an und für sich und seinem Inhalte gemäß ist, und daß dieser Inhalt kein jenseitiger mehr ist, sondern die freie Subjektivität darin ihr Wesen zum Gegenstande hat. Der Kultus ist so endlich die Gegenwärtigkeit des Inhalts, der den absoluten Geist ausmacht, wodurch denn die Geschichte des Inhalts Gottes wesentlich auch Geschichte der Menschheit ist, die Bewegung Gottes zu den Menschen und des Menschen zu Gott. Der Mensch weiß sich wesentlich in dieser Geschichte enthalten, in sie verflochten. Indem er sich, als anschauend, in sie

versenkt, ist sein Versenktsein in dieselbe das Mitdurchlaufen dieses Inhalts und Prozesses und gibt er sich die Gewißheit und den Genuß der darin enthaltenen Versöhnung.

Diese Bearbeitung der Subjektivität, diese Reinigung des Herzens von seiner unmittelbaren Natürlichkeit — wenn sie durch und durch ausgeführt wird und einen bleibenden Zustand schafft, der ihrem allgemeinen Zwecke entspricht — vollendet sich als Sittlichkeit, und auf diesem Wege geht die Religion hinüber in die Sitte, den Staat.

III

DAS VERHÄLTNIS DER RELIGION ZUM STAAT

1. Im Allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates eine und dieselbe; sie sind an und für sich identisch. Im patriarchalischen Verhältnis, in der jüdischen Theokratie ist beides noch nicht unterschieden und noch äußerlich identisch. Es ist aber beides auch verschieden, und so wird es im weiteren Verlaufe streng voneinander getrennt; dann aber wieder wahrhaft identisch gesetzt. Die an und für sich seiende Einheit erhellt also schon aus dem Gesagten.— Die Religion ist Wissen der höchsten Wahrheit, und diese Wahrheit näher bestimmt ist der freie Geist. In der Religion ist der Mensch frei vor Gott. Indem er seinen Willen dem göttlichen gemäß macht, so ist er dem höchsten Willen nicht entgegen, sondern er hat sich selbst darin. Er ist frei, indem er es im Kultus erreicht hat, die Entzweiung aufzuheben. Der Staat ist nur die Freiheit in der Welt, in der Wirklichkeit. Es kommt hier wesentlich auf den Begriff der Freiheit an, den ein Volk in seinem Selbstbewußtsein trägt; denn im Staate wird der Freiheitsbegriff realisiert, und zu dieser Realisierung gehört wesentlich das Bewußtsein der an sich seienden Freiheit. Völker, die nicht wissen, daß der Mensch an und für sich frei sei, diese leben in der Verdumpfung sowohl in Ansehung ihrer Verfassung, als ihrer Religion.

Es ist somit Ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. Dieser Eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat, und er wird von dem Menschen realisiert. Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze[71]).

Diesen Zusammenhang zwischen Staat und Religion zu betrachten,

gehört in seiner ausgebildeten Ausführlichkeit eigentlich der Philosophie der Weltgeschichte an. Hier ist er nur in der bestimmten Form zu betrachten, wie er der Vorstellung erscheint, in dieser sich in Widersprüche verwickelt, und wie es endlich zu dem Gegensatze beider kommt, der das Interesse der modernen Zeit bildet. Wir betrachten daher jenen Zusammenhang zunächst

2. wie er vorgestellt wird. Die Menschen haben über ihn ein Bewußtsein, aber nicht, wie er der absolute Zusammenhang ist und in der Philosophie gewußt wird, sondern sie wissen ihn überhaupt und stellen ihn sich vor. Die Vorstellung des Zusammenhangs spricht sich nun so aus, daß die Gesetze, die Obrigkeit, die Staatsverfassung von Gott stammen. Dadurch sind diese autorisiert, und zwar durch die höchste Autorität, die der Vorstellung gegeben ist. Die Gesetze sind die Entwicklung des Freiheitsbegriffes, und dieser, so sich auf das Dasein reflektierend, hat zu seiner Grundlage und Wahrheit den Freiheitsbegriff, wie er in der Religion gefaßt ist. Es ist damit dies ausgesprochen, daß diese Gesetze der Sittlichkeit, des Rechtes ewige und unwandelbare Regeln für das Verhalten des Menschen, daß sie nicht willkürlich sind, sondern bestehen, so lange als die Religion selbst.

Die Vorstellung dieses Zusammenhanges finden wir bei allen Völkern. Es kann dies auch in der Form ausgesprochen werden, daß man Gott gehorcht, indem man den Gesetzen und der Obrigkeit folgt, den Mächten, welche den Staat zusammenhalten. Dieser Satz ist einerseits richtig, ist aber auch der Gefahr ausgesetzt, daß er ganz abstrakt genommen werden kann, indem nicht bestimmt wird, wie die Gesetze expliziert sind und welche Gesetze für die Grundverfassung zweckmäßig sind. So formell ausgedrückt heißt jener Satz: man soll den Gesetzen gehorchen, sie mögen sein wie sie wollen. Das Regieren und Gesetzgeben ist auf diese Weise der Willkür der Regierung überlassen. Dieses Verhältnis ist in protestantischen Staaten vorgekommen, und auch nur in solchen kann es statthaben, denn da ist jene Einheit der Religion und des Staates vorhanden. Die Gesetze des Staates gelten als vernünftige und als ein Göttliches, wegen dieser vorausgesetzten ursprünglichen Harmonie. Die Religion hat hier nicht ihre eigenen Prinzipien, die denen widersprechen, welche im Staate gelten. Indem aber beim Formellen stehen geblieben wird, so ist damit der Willkür, der Tyrannei und der Unterdrückung offener Spielraum gegeben. In England ist dies beson-

ders zum Vorschein gekommen (unter den letzten Königen aus dem Hause Stuart), indem eine passive Obödienz gefordert wurde und der Satz galt, der Regent sei nur Gott über seine Handlungen Rechenschaft schuldig. Dabei ist die Voraussetzung, daß auch nur der Regent bestimmt wisse, was dem Staate wesentlich und notwendig sei; denn in ihm, in seinem Willen liegt die nähere Bestimmung, daß er eine unmittelbare Offenbarung Gottes sei. Durch weitere Konsequenz ist aber dies Prinzip dahin ausgebildet, daß es ins Gegenteil umgeschlagen ist. Denn der Unterschied der Priester und Laien ist bei den Protestanten nicht vorhanden, und die Priester sind nicht privilegiert, die göttliche Offenbarung zu besitzen; noch weniger gibt es ein solches Privilegium, das einem Laien ausschließlich zukomme. Gegen das Prinzip der göttlichen Autorisation des Regenten ist daher das Prinzip derselben Autorisation gesetzt, die auch dem Laien überhaupt zukomme. So ist in England eine protestantische Sekte aufgestanden, welche behauptete, ihr sei durch Offenbarung eingegeben, wie regiert werden müsse. Nach solcher Eingebung des Herrn haben sie eine Empörung aufgeregt und ihren König enthauptet.

Wenn also wohl im allgemeinen feststeht, daß die Gesetze durch den göttlichen Willen sind, so ist es eine ebenso wichtige Seite, diesen göttlichen Willen zu erkennen; und dies ist nichts Partikulares, sondern es kommt allen zu.

Was nun das Vernünftige sei, dies zu erkennen ist die Sache der Bildung des Gedankens und besonders die Sache der Philosophie, die man in diesem Sinne wohl Weltweisheit nennen kann. Es ist hier ganz gleichgültig, in welcher äußerlichen Erscheinung die wahren Gesetze sich geltend gemacht haben, (ob sie den Regenten abgetrotzt sind oder nicht): die Fortbildung des Begriffs der Freiheit, des Rechts, der Humanität bei den Menschen ist für sich notwendig. Bei jener Wahrheit, daß die Gesetze der göttliche Wille sind, kommt es also besonders darauf an, daß bestimmt wird, welches diese Gesetze sind. Prinzipien als solche sind nur abstrakte Gedanken, die ihre Wahrheit erst in der Entwickelung haben; in ihrer Abstraktion festgehalten, sind sie das ganz Unwahre.

3. Endlich können Staat und Religion auch entzweit sein und unterschiedene Gesetze haben. Der Boden des Weltlichen und Religiösen ist ein verschiedener, und da kann auch ein Unterschied in Ansehung des Prinzips eintreten. Die Religion bleibt nicht bloß auf ihrem eigentüm-

lichen Boden, sondern sie geht auch an das Subjekt, macht ihm Vorschriften in Beziehung auf seine Religiosität und damit in Beziehung auf seine Tätigkeit. Diese Vorschriften, welche die Religion dem Individuum macht, können von den Grundsätzen des Rechts und der Sittlichkeit, die im Staate gelten, verschieden sein. Dieser Gegensatz spricht sich in der Form aus, daß die Forderung der Religion auf die Heiligkeit gehe, die des Staates auf Recht und Sittlichkeit; auf der einen Seite sei die Bestimmung für die Ewigkeit, auf der anderen für die Zeitlichkeit und das zeitliche Wohl, welches für das ewige Heil aufgeopfert werden müsse. Es wird so ein religiöses Ideal aufgestellt, ein Himmel auf Erden, d. h. die Abstraktion des Geistes gegen das Substantielle der Wirklichkeit. Entsagung der Wirklichkeit ist die Grundbestimmung, die hervortritt, und damit Kampf und Fliehen. Der substantiellen Grundlage, dem Wahrhaften, wird etwas Anderes, das höher sein soll, entgegengesetzt.

Die erste Sittlichkeit in der substantiellen Wirklichkeit ist die Ehe. Die Liebe, die Gott ist, ist in der Wirklichkeit die eheliche Liebe. Als die erste Erscheinung des substantiellen Willens in der daseienden Wirklichkeit, hat diese Liebe eine natürliche Seite; sie ist aber auch eine sittliche Pflicht. Dieser Pflicht wird die Entsagung, die Ehelosigkeit, als etwas Heiliges gegenübergestellt.

Der Mensch als einzelner hat sich ferner mit der Naturnotwendigkeit herumzuschlagen. Es ist für ihn ein sittliches Gesetz, sich durch seine Tätigkeit und Verstand selbständig zu machen; denn der Mensch ist natürlicherweise von vielen Seiten abhängig. Er wird durch seinen Geist, durch seine Rechtlichkeit genötigt, sich seinen Unterhalt zu erwerben und sich dadurch frei von jener Naturnotwendigkeit zu machen; das ist die Rechtschaffenheit des Menschen. Eine religiöse Pflicht, die dieser weltlichen entgegengesetzt worden ist, verlangt, daß der Mensch nicht auf diese Weise tätig sein, sich nicht mit solchen Sorgen bemühen solle. Der ganze Kreis des Handelns, aller Tätigkeit, die sich auf den Erwerb, die Industrie usw. bezieht, ist somit verworfen: der Mensch soll sich nicht mit solchen Zwecken abgeben. — Die Not ist aber hier vernünftiger, als solche religiöse Ansichten. Die Tätigkeit des Menschen wird einerseits als etwas Unheiliges vorgestellt; andrerseits wird von dem Menschen sogar verlangt: wenn er einen Besitz hat, so soll er diesen durch seine Tätigkeit nicht nur nicht vermehren, sondern ihn an die Armen und besonders an die Kirche, d. h. an solche, die nichts tun,

nicht arbeiten, verschenken. Was also im Leben als Rechtschaffenheit hochgehalten ist, wird hiermit als unheilig verworfen.

Die höchste Sittlichkeit im Staate beruht darauf, daß der vernünftige allgemeine Wille betätigt werde. Im Staate hat das Subjekt seine Freiheit; diese ist darin verwirklicht. Dagegen wird eine religiöse Pflicht aufgestellt, nach welcher nicht die Freiheit der Endzweck für den Menschen sein darf; sondern er soll sich einer strengen Obödienz unterwerfen, in der Willenlosigkeit beharren; ja noch mehr, er soll selbstlos sein auch in seinem Gewissen, in seinem Glauben; in der tiefsten Innerlichkeit soll er Verzicht auf sich tun und sein Selbst wegwerfen.

Wenn die Religion in dieser Weise auf die Tätigkeit des Menschen Beschlag legt, so kann sie ihm eigentümliche Vorschriften machen, die der Vernünftigkeit der Welt entgegengesetzt sind. Dagegen ist die Weltweisheit aufgetreten, welche das Wahrhafte in der Wirklichkeit erkennt. Im Bewußtsein des Geistes sind die Prinzipien seiner Freiheit erwacht; und da sind die Ansprüche der Freiheit mit den religiösen Prinzipien, die jene Entsagung forderten, in Kampf geraten. So stehen in den katholischen Staaten Religion und Staat einander gegenüber, wenn die subjektive Freiheit sich in dem Menschen auftut.

In diesem Gegensatze spricht sich die Religion nur auf eine negative Weise aus und fordert von dem Menschen, daß er aller Freiheit entsage. Dieser Gegensatz ist näher dieser, daß der Mensch in seinem wirklichen Bewußtsein überhaupt an sich rechtlos sei, und die Religion in dem Gebiete der wirklichen Sittlichkeit keine absoluten Rechte anerkennt. Das ist der ungeheure Unterschied, der damit in die moderne Welt eingetreten ist, daß überhaupt gefragt wird, ob die Freiheit der Menschen als etwas an und für sich Wahrhaftes anerkannt werden soll, oder ob sie von der Religion verworfen werden darf.

Es tritt also notwendig ein Kampf ein, der sich nicht auf wahrhafte Weise ausgleichen läßt. Die Religion fordert das Aufheben des Willens; das weltliche Prinzip legt ihn dagegen zugrunde. Wenn jene religiösen Prinzipien sich geltend machen, so kann es nicht anders geschehen, als daß die Regierungen mit Gewalt verfahren und die entgegenstehende Religion verdrängen oder die, welche derselben angehören, als Partei behandeln. Die Religion als Kirche kann da wohl klug sein und äußerlich nachgiebig, aber es tritt dann Inkonsequenz in den Geistern ein. Die Welt hält fest an einer bestimmten Religion und hängt zugleich an

entgegengesetzten Prinzipien. Wenn man diese ausführt und doch noch zu jener Religion gehören will, so ist das eine große Inkonsequenz. So haben die Franzosen z. B., die das Prinzip der weltlichen Freiheit festhalten, in der Tat aufgehört, der katholischen Religion anzugehören; denn diese kann nichts aufgeben, sondern sie fordert konsequent in allem unbedingte Unterwerfung unter die Kirche. Religion und Staat stehen auf diese Weise im Widerspruch: die Religion läßt man dann auf der Seite liegen, sie soll sich finden, wie sie mag; sie gilt nur als Sache der Individuen, um welche der Staat sich nicht zu bekümmern habe; und dann wird weiter gesagt, die Religion sei nicht einzumischen in die Staatsverfassung. Das Setzen jener Grundsätze der Freiheit gibt vor, daß sie wahrhafte seien, weil sie mit dem innersten Selbstbewußtsein des Menschen zusammenhängen. Wenn es aber in der Tat die Vernunft ist, die diese Prinzipien findet, so hat sie die Bewahrheitung derselben (sofern sie wahrhaft sind und nicht formell bleiben) nur darin, daß sie die Prinzipien auf die Erkenntnis der absoluten Wahrheit zurückführt; denn nur diese ist der Gegenstand der Philosophie. Diese muß aber vollständig und bis auf die letzte Analyse zurückgegangen sein. Denn wenn die Erkenntnis sich nicht in sich vollendet, so ist sie der Einseitigkeit des Formalismus ausgesetzt; geht sie aber bis auf den letzten Grund, so kommt sie zu dem, was als Höchstes, als Gott anerkannt ist. Es läßt sich also wohl sagen, die Staatsverfassung solle auf der einen Seite stehen bleiben, die Religion auf der andern; aber da ist diese Gefahr vorhanden, daß jene Grundsätze mit Einseitigkeit behaftet bleiben. Wir sehen so gegenwärtig die Welt voll vom Prinzip der Freiheit, und dieses besonders auf die Staatsverfassung bezogen. Diese Prinzipien sind richtig, aber, mit dem Formalismus behaftet, sind sie Vorurteile, indem die Erkenntnis nicht bis auf den letzten Grund gegangen ist; da allein ist diese Versöhnung mit dem schlechthin Substantiellen vorhanden.

Das Andere nun, was bei jener Trennung in Betracht kommt, ist, daß — wenn man die Prinzipien der wirklichen Freiheit zugrunde gelegt hat und diese sich zu einem Systeme des Rechts entwickeln — daraus gegebene, positive Gesetze entstehen und diese die Form von juridischen Gesetzen überhaupt in Beziehung auf die Individuen erhalten. Die Erhaltung der Gesetzgebung ist den Gerichten anheimgegeben; wer das Gesetz übertritt, wird vor Gericht gezogen, und die

Existenz des Ganzen wird in solche juridische Form überhaupt gesetzt. Ihr gegenüber steht dann die Gesinnung, das Innere, welches gerade der Boden der Religion ist. Es sind so zwei Seiten sich einander entgegen, die der Wirklichkeit angehören: die positive Gesetzgebung und die Gesinnung in Ansehung derselben.

In bezug auf die Verfassung gibt es hier zwei Systeme: das moderne System, worin die Bestimmungen der Freiheit und der ganze Bau derselben auf formelle Weise aufrecht erhalten werden, ohne die Gesinnung zu beachten. Das andere System ist das der Gesinnung — das griechische Prinzip überhaupt, das wir besonders in der platonischen Republik entwickelt finden. Wenige Stände machen hierin die Grundlage aus, das Ganze beruht sonst auf der Erziehung, auf der Bildung, welche zur Wissenschaft und Philosophie fortgehen soll. Die Philosophie soll das Herrschende sein, und durch sie soll der Mensch zur Sittlichkeit geleitet werden: alle Stände sollen der *σωφροσύνη* teilhaftig sein.

Beide Seiten, die Gesinnung und jene formelle Konstitution, sind unzertrennlich und können sich gegenseitig nicht entbehren. Aber in neuerer Zeit ist die Einseitigkeit zum Vorschein gekommen, daß die Konstitution sich selbst tragen soll und Gesinnung, Religion, Gewissen als gleichgültig auf die Seite gestellt sein sollen, indem es die Staatsverfassung nichts angehe, zu welcher Gesinnung und Religion sich die Individuen bekennen. Wie einseitig das aber ist, erhellt daraus, daß die Gesetze von Richtern gehandhabt werden; und da kommt es auf ihre Rechtlichkeit, sowie auf ihre Einsicht an; denn das Gesetz herrscht nicht, sondern die Menschen sollen es herrschen machen. Diese Betätigung ist ein Konkretes; der Wille des Menschen, sowie ihre Einsicht, müssen das Ihrige dazu tun. Die Intelligenz des Subjekts muß auch deshalb oft entscheiden, weil die bürgerlichen Gesetze das Bestimmen zwar sehr weit führen, aber doch noch nicht jedes Besondere berühren können. (Ein ebenso Einseitiges ist auch die Gesinnung für sich, ein Mangel, an welchem die platonische Republik leidet.) In jetzigen Zeiten will man sich gar nicht auf die Einsicht verlassen, sondern man will Alles nach positiven Gesetzen geleitet wissen. Ein großes Beispiel dieser Einseitigkeit haben wir in der neuesten Tagesgeschichte erlebt: an der Spitze der französischen Regierung hat man eine religiöse Gesinnung gesehen, die von der Art war, daß ihr der Staat überhaupt für ein Rechtloses galt und daß sie feindselig gegen die Wirklichkeit,

gegen Recht und Sittlichkeit auftrat; die letzte Revolution war die Folge eines religiösen Gewissens, das den Prinzipien der Staatsverfassung widersprochen hat. Und doch soll es nun nach derselben Staatsverfassung nicht darauf ankommen, zu welcher Religion sich das Individuum bekenne: diese Kollision ist noch sehr weit davon, gelöst zu sein.

Das Bestimmte des Rechts und der Sittlichkeit hat für das Volk seine letzte Bewährung nur in der Form einer vorhandenen Religion; und wenn diese nicht mit den Prinzipien der Freiheit zusammenhängt, so ist immer die Spaltung und eine unaufgelöste Entzweiung vorhanden, ein feindseliges Verhältnis, das gerade im Staate nicht stattfinden soll. Unter Robespierre hat in Frankreich der Schrecken regiert, und zwar gegen die, welche nicht in der Gesinnung der Freiheit waren, weil sie verdächtig gewesen sind, d. h. um der Gesinnung willen. So ist auch das Ministerium Karls X. verdächtig gewesen. Nach dem Formellen der Konstitution war der Monarch keiner Verantwortlichkeit ausgesetzt. Aber dies Formelle hat nicht standgehalten; die Dynastie ist vom Thron gestürzt worden. So zeigt es sich, daß in der formell ausgebildeten Konstitution der letzte Notanker doch wieder die Gesinnung ist, die in ihr beiseite gestellt war und nun mit Verachtung aller Form sich geltend macht. An diesem Widerspruch und an der herrschenden Bewußtlosigkeit desselben ist es, daß unsere Zeit leidet[72]. —

Die beiden Seiten des Geistes in seiner Objektivität, wie er vorzugsweise Gott heißt, und des Geistes in seiner Subjektivität machen die Realität des absoluten Begriffes von Gott aus, der, als die absolute Einheit dieser seiner beiden Momente, der absolute Geist ist. Die Bestimmtheit in einer dieser Seiten entspricht der andern Seite; sie ist die durchgehende allgemeine Form, in der die Idee steht, und die wieder eine Stufe in der Totalität der Entwickelung derselben ausmacht.

Was nun diese Stufen der Realisierung betrifft, so ist im Bisherigen schon der allgemeine Unterschied festgesetzt, daß nach der einen Form der Realität der Geist in einer Bestimmtheit seines Seins und seines Selbstbewußtseins befangen ist, nach der andern aber seine absolute Realität ist, in welcher er den entwickelten Inhalt der Idee des Geistes zu seinem Gegenstande hat. Diese Form der Realität ist die wahrhafte Religion.

Nach diesem Unterschiede wird nun zunächst in der folgenden Abteilung die bestimmte Religion betrachtet.

DER RELIGIONSPHILOSOPHIE
ZWEITER TEIL

DIE BESTIMMTE RELIGION

EINTEILUNG



Der nächstliegende Sinn der bestimmten Religion ist der, daß die Religion überhaupt als Gattung genommen sei und die bestimmten Religionen als Arten. Dieses Verhältnis von Gattung zu Arten ist einerseits ganz richtig, wenn in anderen Wissenschaften vom Allgemeinen zum Besonderen übergegangen wird; das Besondere ist aber da nur empirisch aufgenommen: es findet sich, daß es diese und jene Tiere, dieses und jenes Recht gibt. In der philosophischen Wissenschaft darf nicht so verfahren werden. Das Besondere darf nicht zu dem Allgemeinen hinzutreten, sondern das Allgemeine selbst entschließt sich zum Bestimmen, zum Besonderen: der Begriff teilt sich, er macht eine ursprüngliche Bestimmung aus sich. Mit der Bestimmtheit überhaupt ist sogleich Dasein und Zusammenhang mit Anderem gesetzt. Was bestimmt ist, ist für Anderes, und das Unbestimmte ist gar nicht da. Das, wofür die Religion ist, das Dasein derselben, ist das Bewußtsein. Die Religion hat ihre Realität als Bewußtsein. Dies ist unter Realisierung des Begriffs zu verstehen: der Inhalt wird dadurch bestimmt, daß und wie er für das Bewußtsein ist.

Unser Gang ist mithin folgender: wir haben damit angefangen, den Begriff der Religion, die Religion an sich zu betrachten. Das ist sie für uns, wie wir sie gesehen haben. Ein Anderes ist es, daß sie sich zum Bewußtsein bringt. Oder mit anderen Worten: als wir den Begriff der Religion betrachteten, war dieser unser Gedanke; er hat in diesem Medium unseres Gedankens existiert, wir haben den Begriff gedacht, und er hatte seine Realität in unserm Denken. Aber die Religion ist nicht nur dieses Subjektive, sondern ist an und für sich objektiv. Sie hat eine Weise der Existenz für sich, und die erste Form derselben ist die der Unmittelbarkeit, wo die Religion in sich selbst noch nicht zum Gedanken, zur Reflexion fortgegangen ist. Diese Unmittelbarkeit treibt sich aber selbst zur Vermittlung fort, weil sie an sich Gedanke ist; und erst in der wahrhaften Religion wird es gewußt, was sie an und für sich ist, was ihr Begriff ist: die wirkliche Religion ist dem Begriffe angemessen.

Man kann von allen Religionen sagen, sie seien Religionen und entsprächen dem Begriffe der Religion. Zu gleicher Zeit aber, indem sie noch beschränkt sind, entsprechen sie dem Begriffe nicht; doch aber

müssen sie ihn enthalten, sonst wären sie nicht Religionen. Der Begriff ist also auf verschiedene Weise in ihnen vorhanden. Sie enthalten ihn zuerst nur an sich. Die bestimmten Religionen sind besondere Momente des Begriffs, und eben damit entsprechen sie dem Begriffe nicht, denn er ist nicht wirklich in ihnen. (So ist der Mensch zwar an sich frei, die Afrikaner, Asiaten aber sind es nicht, weil sie nicht das Bewußtsein dessen haben, was den Begriff des Menschen ausmacht.) Das Höchste, das erreicht wird und werden kann, ist, daß die Bestimmtheit der Begriff selbst ist, wo also die Schranke aufgehoben und das religiöse Bewußtsein nicht vom Begriff unterschieden ist — dies ist die Idee, der vollkommen realisierte Begriff; davon kann aber erst im letzten Teile die Rede sein.

Es ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen und ihn zum Gegenstande des Bewußtseins zu machen. Der Durchgang in dieser Arbeit ist, daß von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit ausgegangen wird, und diese muß überwunden werden. Die Unmittelbarkeit ist das Natürliche. Das Bewußtsein ist aber Erheben über die Natur. Das natürliche Bewußtsein ist das sinnliche, wie der natürliche Wille die Begierde ist, das Individuum, das sich will nach seiner Natürlichkeit, Besonderheit — sinnliches Wissen und sinnliches Wollen. Die Religion aber ist das Verhältnis von Geist zu Geist, das Wissen des Geistes vom Geist in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit. Das Bestimmen der Religion ist sonach der Fortgang von der Natürlichkeit zum Begriff. Dieser aber ist zunächst nur das Innere, das Ansich, nicht das Heraus des Bewußtseins. Die Sphäre, die wir zunächst haben, enthält also die bestimmte Religion, die dem Inhalte nach über die Bestimmtheit noch nicht hinauskommt. In der Tätigkeit, über die Unmittelbarkeit hinauszukommen, liegt noch nicht die errungene Freiheit, sondern nur das Freimachen, das noch mit dem, von welchem es sich freimacht, verwickelt ist.

Das Erste ist nun, daß wir die Form der natürlichen, unmittelbaren Religion betrachten.

I. DIE NATURRELIGION[73])

I

DIE UNMITTELBARE RELIGION



ie ist das, was man in neuerer Zeit natürliche Religion genannt hat. Dies trifft mit der Naturreligion zusammen, insofern man in dieser den Gedanken heraushebt.

Unter Naturreligion hat man in neuerer Zeit verstanden, was der Mensch durch sich, durch das natürliche Licht seiner Vernunft von Gott herausbringen und erkennen kann. Man hat sie so der geoffenbarten entgegengesetzt und behauptet, nur das könne für den Menschen wahrhaft sein, was er in seiner Vernunft habe. Natürliche Vernunft ist aber ein schiefer Ausdruck; denn unter Natürlichem versteht man das Sinnlichnatürliche, das Unmittelbare. Natur der Vernunft ist vielmehr Begriff der Vernunft; der Geist ist eben dies, sich über die Natur zu erheben. Natürliche Vernunft ist dem wahrhaften Sinne nach Geist, Vernunft dem Begriff nach, und das macht keinen Gegensatz gegen die geoffenbarte Religion. Gott, der Geist, kann sich nur dem Geiste, der Vernunft offenbaren.

Natürliche Religion hat man in neuerer Zeit näher die bloß metaphysische Religion genannt, insofern Metaphysik so viel zu bedeuten hatte, wie verständige Gedanken, Vorstellungen des Verstandes. Das ist diese moderne verständige Religion, was Deismus heißt, das Resultat der Aufklärung: Wissen von Gott als Abstraktum; eine Abstraktion, in welche alle Bestimmungen von Gott, aller Glaube zurückgeführt sind. Man kann dies nicht eigentlich natürliche Religion nennen; es ist das Letzte, das Extrem des abstrakten Verstandes, als Resultat der Kantischen Kritik.

Man hat nun ferner von der unmittelbaren Religion die Vorstellung, daß sie die wahrhafte, vortrefflichste, göttliche Religion sei und daß sie auch geschichtlich die erste habe sein müssen. Nach unsrer Einteilung ist sie die unvollkommenste und so die erste; nach jener andern Vorstellung hingegen ist sie auch die erste, aber die wahrhafteste. Es ist, wie bemerkt worden, die Naturreligion so bestimmt, daß in ihr das Geistige mit dem Natürlichen in dieser ersten ungetrübten, ungestörten Einheit sei. Diese Bestimmung wird aber

hier als die absolute, wahrhafte Bestimmung genommen, und die Religion in dieser Beziehung als die göttliche. Man sagt, der Mensch habe eine wahrhafte, ursprüngliche Religion im Stande der Unschuld gehabt, ehe noch jene Trennung in seine Intelligenz gekommen sei, die der Abfall genannt wird. *A priori* begründet man das auf diese Vorstellung, von Gott, als dem schlechthin Guten, seien Geister als Ebenbilder seiner selbst geschaffen, und dieses Gott Gemäße habe mit ihm in absolutem Zusammenhange gestanden. In diesem Zusammenhange habe der Geist noch in der Einheit mit der Natur gelebt. Er sei noch nicht in sich reflektiert gewesen, habe noch nicht diese Trennung von der Natur in sich vorgenommen, stehe nach der praktischen Seite, dem Willen nach, noch im schönen Glauben, noch in der Unschuld, und sei absolut gut gewesen. Die Schuld entsteht erst mit der Willkür, und diese ist, daß die Leidenschaft sich in ihrer eignen Freiheit setzt, das Subjekt die Bestimmungen nur aus sich nimmt, die es unterschieden hat vom Natürlichen. Die Pflanze ist in jener Einheit; ihre Seele ist in jener Einheit der Natur. Das Individuum der Pflanze wird ihrer Natur nicht ungetreu; sie wird, wie sie sein soll: das Sein und die Bestimmung ist nicht verschieden. Diese Trennung des Seinsollens und seiner Natur tritt erst mit der Willkür ein, und diese hat ihre Stelle erst in der Reflexion. Aber eben diese Reflexion und Absonderung sei ursprünglich nicht vorhanden, die Freiheit mit dem Gesetz und dem vernünftigen Willen sei so identisch gewesen, wie das Pflanzen-Individuum mit seiner Natur identisch ist.

Ebenso stellt man sich vor, wie der Mensch im Stande der Unschuld in Rücksicht auf das theoretische Bewußtsein vollkommen sei. Er scheint sich hier als identisch mit der Natur und dem Begriff der Dinge zu bestimmen. Das Fürsichsein seiner und das der Dinge hat sich noch nicht geschieden. Er sieht ihnen ins Herz; die Natur ist für ihn noch nicht ein Negatives, ein Verfinstertes; erst in der Trennung legt sich die sinnliche Rinde um die Dinge, die ihn von ihnen trennt: die Natur stellt mir so eine Scheidewand gegenüber. Deshalb habe für jenen ursprünglichen anschauenden Verstand die Natur der Dinge aufgeschlossen dagelegen, weil sie für ihn von den äußeren Bedingungen des Raums und der Zeit, von der verständigen Bestimmung der Dinge befreit gewesen sei. Der Geist habe das Allgemeine im Besondern in seiner reinen Gestaltung und das Besondere, Individuelle in seiner Allgemein-

heit als eine göttliche, göttergleiche Lebendigkeit vor sich gehabt und angeschaut. Und indem der Mensch die Natur in ihrer innersten Bestimmtheit erfaßt und deren wahrhafte Beziehung auf die entsprechenden Seiten seiner selbst erkannt habe, so habe er sich zur Natur als zu einem entsprechenden, die Organisation nicht zerstörenden Kleide verhalten. Es ist mit dieser Vorstellung die Idee verbunden, daß der Geist damit im Besitz aller Kunst und Wissenschaft gewesen sei; und noch mehr stellt man sich vor, daß der Mensch, in dieser allgemeinen Harmonie stehend, die harmonische Substanz, Gott selbst unmittelbar schaue, nicht als Abstraktum des Gedankens, sondern als bestimmtes Wesen.

Dies ist die Vorstellung, die man von der primitiven Religion gibt, welche die unmittelbare und die geschichtlich erste sei. Es kann sein, daß man diese Vorstellung durch eine Seite der christlichen Religion zu bestätigen sucht. In der Bibel wird von einem Paradiese erzählt. Viele Völker haben solch ein Paradies im Rücken liegen, welches sie als ein verlorenes beklagen und das sie als das Ziel vorstellen, nach dem der Mensch sich sehne, und zu dem er gelangen wird. Solch ein Paradies ist denn sowohl als Vergangenes als auch als Zukünftiges, nach der Stufe der Bildung jener Völker, mit sittlichem oder unsittlichem Inhalt erfüllt.

Was die Kritik dieser Ansicht anbetrifft, so muß zunächst gesagt werden, daß solche Vorstellung ihrem wesentlichen Gehalte nach notwendig ist. Das Allgemeine, Innere ist die göttliche Einheit im menschlichen Reflexe, ist der Gedanke des Menschen als solchen, der in dieser Einheit steht. So haben die Menschen die Vorstellung, das An- und Fürsichsein sei eine Harmonie, die noch nicht in die Entzweiung übergegangen ist, weder in die von Gut und Böse, noch in die untergeordnete Entzweiung, in die Vielheit, Heftigkeit und Leidenschaft der Bedürfnisse. Diese Einheit, dieses Aufgelöstsein der Widersprüche enthält allerdings das Wahrhafte und ist ganz übereinstimmend mit dem Begriff. Aber ein Anderes ist die nähere Bestimmung, daß diese Einheit als Zustand in der Zeit vorgestellt wird, als ein solcher, der nicht hätte verloren gehen sollen und der nur zufällig verloren gegangen sei. Das ist Verwechselung des Ersten als des Begriffs und der Realität des Bewußtseins, wie diese dem Begriff gemäß ist.

Wir müssen also dieser Vorstellung ihr Recht widerfahren lassen. Es ist darin die notwendige Idee des göttlichen Selbstbewußtseins, des

ungetrübten Bewußtseins von dem absoluten göttlichen Wesen enthalten. Was diese Grundbestimmung betrifft, so ist sie darin als richtig nicht nur zuzugeben, sondern auch als wahrhafte Vorstellung zugrunde zu legen, nämlich daß der Mensch kein Naturwesen als solches, kein Tier ist, sondern Geist. Insofern er Geist ist, hat er diese Allgemeinheit überhaupt in sich, die Allgemeinheit der Vernünftigkeit, welche Tätigkeit des konkreten Denkens ist, und er hat den Instinkt, das Allgemeine zu wissen, daß die Natur vernünftig ist, nicht bewußte Vernunft, sondern daß die Natur Vernunft in sich hat[74]).

So weiß der Geist auch, daß Gott vernünftig, die absolute Vernunft, die absolute Vernunfttätigkeit ist. Instinktmäßig hat er diesen Glauben, daß er Gott ebenso wie die Natur erkennen, in Gott sein Wesen finden müsse, wenn er sich vernünftig forschend zu ihm verhalte.

Diese Einigkeit des Menschen mit Gott, mit der Natur im allgemeinen Sinne ist also als Ansich allerdings die substantielle, wesentliche Bestimmung. Der Mensch ist Vernunft, ist Geist. Durch diese Anlage ist er an sich das Wahrhafte. Das ist aber der Begriff, das Ansich. Indem nun die Menschen zur Vorstellung kommen von dem, was Begriff, Ansich ist, kommen sie gewöhnlich darauf, dies als etwas Vergangenes oder Zukünftiges vorzustellen, nicht als etwas Inneres, das an und für sich ist, sondern in der Weise äußerlicher, unmittelbarer Existenz als Zustand. Es handelt sich also nur um die Form der Existenz oder die Weise des Zustandes. Der Begriff ist das Innere, das Ansich, aber als noch nicht in die Existenz getreten. Es ist also die Frage: was steht dem entgegen, zu glauben, daß das Ansich von vornherein als wirkliche Existenz vorhanden gewesen sei? Die Natur des Geistes steht ihm entgegen. Der Geist ist nur das, wozu er sich macht. Dies Hervorbringen dessen, was an sich ist, ist das Setzen des Begriffs in die Existenz.

Der Begriff muß sich realisieren; und die Realisierung des Begriffs, die Tätigkeiten, wodurch er sich verwirklicht, und die Gestalten, Erscheinungen dieser Verwirklichung, die vorhanden sind, haben einen andern Anschein, als was der einfache Begriff in sich ist. Der Begriff, das Ansich, ist nicht Zustand, Existenz, sondern die Realisierung des Begriffs macht erst Zustände, Existenz; und diese Realisierung muß von ganz anderer Art sein, als was jene Beschreibung vom Paradies enthält.

Der Mensch ist wesentlich als Geist; aber der Geist ist nicht auf unmittelbare Weise, sondern er ist wesentlich dies, für sich zu sein, frei zu

sein, das Natürliche sich gegenüber zu stellen, aus seinem Versenktsein in die Natur sich herauszuziehen, sich zu entzweien mit der Natur und erst durch und auf diese Entzweiung sich mit ihr zu versöhnen, und nicht nur mit der Natur, sondern auch mit seinem Wesen, mit seiner Wahrheit. Diese Einigkeit, die durch die Entzweiung hervorgebracht ist, ist erst die selbstbewußte, wahre Einigkeit. Das ist nicht Einigkeit der Natur, welche keine des Geistes würdige Einheit, keine Einigkeit des Geistes ist. —

Wenn man jenen Zustand den Zustand der Unschuld nennt, kann es verwerflich scheinen, zu sagen, der Mensch müsse aus dem Zustande der Unschuld herausgehen und schuldig werden. Der Zustand der Unschuld ist, wo für den Menschen nichts Gutes und nichts Böses ist. Es ist der Zustand des Tieres, der Bewußtlosigkeit, wo der Mensch nicht vom Guten und auch nicht vom Bösen weiß, wo das, was er will, nicht bestimmt ist als das eine oder andere: denn wenn er nicht vom Bösen weiß, weiß er auch nicht vom Guten.

Der Zustand des Menschen ist der Zustand der Zurechnung, der Zurechnungsfähigkeit; Schuld heißt im Allgemeinen Zurechnung. Unter Schuld versteht man gewöhnlich, daß der Mensch Böses getan; man nimmt es von der bösen Seite. Schuld aber im allgemeinen Sinne ist, daß dem Menschen zugerechnet werden kann, daß das sein Wissen, Wollen ist.

In Wahrheit ist jene erste natürliche Einigkeit als Existenz nicht ein Zustand der Unschuld, sondern der Roheit, der Begierde, der Wildheit überhaupt. Das Tier ist nicht gut und nicht böse. Der Mensch aber im tierischen Zustande ist wild, ist böse, ist, wie er nicht sein soll. Wie er von Natur ist, ist er, wie er nicht sein soll; vielmehr was er ist, soll er durch den Geist sein, durch Wissen und Wollen dessen, was das Rechte ist. Dies, daß, wenn der Mensch nur nach der Natur ist, er nicht ist, wie er sein soll, ist so ausgedrückt worden, daß der Mensch von Natur böse ist.

Wir finden eine bekannte Vorstellung in der Bibel, abstrakterweise der S ü n d e n f a l l genannt — eine Vorstellung, die sehr tief, nicht nur eine zufällige Geschichte, sondern die ewige, notwendige Geschichte des Menschen ist, in äußerlicher, mythischer Weise ausgedrückt.

Wird die Idee, das, was an und für sich ist, mythisch dargestellt, in der Weise eines Vorgangs, so ist Inkonsequenz unvermeidlich; und so

kann es nicht fehlen, daß auch diese Darstellung Inkonsequenzen in sich hat. Die Idee in ihrer Lebendigkeit kann nur vom Gedanken erfaßt und dargestellt werden.

Immerhin sind die wesentlichen Grundzüge der Idee in jener Darstellung enthalten, daß nämlich der Mensch, indem er an sich diese Einigkeit ist, weil er Geist ist, aus dem Natürlichen, aus diesem Ansich, in die Unterscheidung herausgeht und daß das Urteil, das Gericht seiner und des Natürlichen kommen muß.

So erst weiß er von Gott und dem Guten. Wenn er davon weiß, hat er es zum Gegenstande seines Bewußtseins. Hat er es zum Gegenstande seines Bewußtseins, so unterscheidet sich das Individuum davon. Es wird nun zwar gesagt: das hätte nicht sein sollen. Aber es liegt im Begriffe des Menschen, zum Erkennen zu kommen; oder der Geist ist das, jenes Bewußtsein zu werden. Insofern die Entzweiung und die Reflexion die Freiheit ist, daß der Mensch eine Wahl hat zwischen beiden Seiten des Gegensatzes oder als Herr über Gut und Böse dasteht, so ist das ein Standpunkt, der nicht sein soll, der aufgehoben werden muß, nicht aber ein solcher, der gar nicht eintreten soll, vielmehr endigt dieser Standpunkt der Entzweiung seiner eignen Natur gemäß mit der Versöhnung. Und daß die Reflexion, das Bewußtsein, die Freiheit das Übel, das Böse in sich enthält, das, was nicht sein soll, aber ebenso das Prinzip, die Quelle der Heilung, die Freiheit: beides ist in dieser Geschichte enthalten.

Die eine Seite, daß nämlich der Standpunkt der Entzweiung nicht bleiben soll, ist damit gesagt, daß ein Verbrechen begangen worden, etwas, das nicht sein, nicht bleiben soll. So heißt es, die Schlange habe mit ihrer Lüge den Menschen verführt. Der Hochmut der Freiheit ist der Standpunkt darin, der nicht sein soll.

Die andere Seite, daß er sein soll, insofern er den Quell seiner Heilung enthält, ist ausgedrückt in den Worten Gottes: Siehe! Adam ist worden wie unser Einer. Es ist also nicht nur keine Lüge der Schlange, sondern Gott bestätigt das selbst. Dieses wird aber gewöhnlich übersehen, von demselben nicht gesprochen.

Wir können also sagen: das ist die ewige Geschichte der Freiheit des Menschen, daß er aus dieser Dumpfheit, in der er in seinen ersten Jahren ist, herausgeht, überhaupt zum Lichte des Bewußtseins kommt, näher, daß das Gute für ihn ist und das Böse. Nehmen wir, was wirk-

lich in dieser Darstellung liegt, heraus, so ist mithin dasselbe darin, wie in der Idee: daß der Mensch, der Geist zur Versöhnung komme, oder, oberflächlich ausgedrückt: daß er gut werde, seine Bestimmung erfülle, dazu ist dieser Standpunkt des Bewußtseins, der Reflexion, Entzweiung ebenso notwendig, wie er verlassen werden muß. —

Daß der Mensch in diesem Zustande das höchste Wissen der Natur und Gottes gehabt, auf dem höchsten Standpunkte der Wissenschaft gestanden, ist eine törichte Vorstellung, die sich auch historisch als ganz unbegründet erwiesen.

Man stellt sich nämlich vor, diese natürliche Einheit sei das wahrhafte Verhältnis des Menschen in der Religion. Indessen muß uns schon der Umstand auffallen, daß dies Paradies, dies saturnische Zeitalter als ein verlorenes vorgestellt wird. Schon darin liegt die Andeutung, daß eine solche Vorstellung nicht das Wahrhafte enthalte; denn in der göttlichen Geschichte gibt es keine Vergangenheit, keine Zufälligkeit. Wenn das existierende Paradies verloren gegangen ist, es mag dies geschehen sein, wie es will, so ist dies eine Zufälligkeit, Willkür, die von außen her in das göttliche Leben gekommen wäre. Daß das Paradies verloren ist, zeigt uns, daß es nicht absolut als Zustand wesentlich ist. Das wahrhaft Göttliche, seiner Bestimmung Gemäße geht nicht verloren, ist ewig und an und für sich bleibend. Dieser Verlust des Paradieses muß vielmehr als göttliche Notwendigkeit betrachtet werden; allein, in der Notwendigkeit des Aufhörens enthalten, sinkt jenes vorgestellte Paradies zu einem Momente der göttlichen Totalität herab, das nicht das absolut Wahrhafte ist.

Die Einheit des Menschen mit der Natur ist ein beliebter wohlklingender Ausdruck. Richtig gefaßt heißt er: die Einheit des Menschen mit seiner Natur. Seine wahrhafte Natur aber ist die Freiheit, die freie Geistigkeit, das denkende Wissen des an und für sich Allgemeinen; und, so bestimmt, ist diese Einheit nicht eine natürliche unmittelbare Einheit mehr.

Die Pflanze ist in dieser ungebrochenen Einheit. Das Geistige ist dagegen nicht in unmittelbarer Einheit mit seiner Natur. Es hat vielmehr, um zur Rückkehr zu sich zu gelangen, den Weg durch seine unendliche Entzweiung hindurchzumachen und erst die zustande gekommene Versöhnung zu erringen. Sie ist kein Versöhntsein von Hause aus, und diese wahrhafte Einheit ist erst durch die Trennung von seiner Unmittelbar-

keit zu erlangen. Man spricht von unschuldigen Kindern und bedauert, daß diese Unschuld, diese Liebe, dies Vertrauen verloren geht, oder man spricht von der Unschuld einfacher Völker, die aber seltener sind, als man glaubt; diese Unschuld ist jedoch nicht der wahrhafte Standpunkt des Menschen. Freie Sittlichkeit ist nicht die des Kindes. Sie steht höher als die genannte Unschuld: sie ist selbstbewußtes Wollen; dieses erst ist das wahrhafte Verhältnis.

In seiner ursprünglichen Abhängigkeit von der Natur kann der Mensch milder oder roher sein. Unter einem milden Himmelsstrich — und das ist vornehmlich das Bestimmende — wo die Natur ihm die Mittel zur Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse gibt, kann seine Natürlichkeit milde, wohlwollend und von einfachen Bedürfnissen und Verhältnissen bleiben. Die Reisebeschreibungen geben angenehme Schilderungen von solchen Zuständen. Aber teils sind diese milden Sitten mit barbarischen, gräulichen Gebräuchen und mit einem völligen Verviehen verknüpft, teils hängen solche einfachen Zustände von zufälligen Umständen ab, z. B. vom Klima, von der insularischen Lage. In jedem Falle aber sind sie ohne jenes allgemeine Selbstbewußtsein und dessen Folgen, welche allein die Ehre des Geistes ausmachen. Ohnehin betreffen solche Beobachtungen und Beschreibungen, die wir von jenen vermeintlich unschuldigen Völkern haben, nur das äußere gutmütige Benehmen der Menschen gegen Fremde, gehen aber nicht in das Innere der Verhältnisse und Zustände ein. Allen Ansichten und Wünschen einer kranken Philanthropie, welche den Menschen in jene ursprüngliche Unschuld zurückwünscht, steht schon die Wirklichkeit gegenüber und wesentlich die Natur der Sache, daß es nämlich jene Natürlichkeit nicht ist, zu was der Mensch bestimmt ist. Und was den Zustand der Kinder betrifft, so zeigen sich auch darin die Begierden, Selbstsucht und das Böse.

Wenn man dann aber sagt, der Mensch habe sich ursprünglich im Zentrum der Natur befunden, den Dingen ins Herz gesehen usf., so sind auch das schiefe Vorstellungen. An den Dingen ist nämlich einmal ihre Bestimmtheit, ihre Qualität, ihre Besonderheit im Verhältnis zu Anderem zu unterscheiden. Dies ist die natürliche Seite, die endliche. Nach dieser Besonderheit können die Dinge dem Menschen im natürlichen Zustande bekannter sein: er kann ein viel bestimmteres Wissen von ihrer besondern Qualität haben, als im gebildeten Zustande. Es

ist dies eine Seite, die auch in der Philosophie des Mittelalters in der *Signatura rerum* zur Sprache gekommen ist, der äußern Qualität, wodurch die besondere eigentümliche Natur bezeichnet werde, so daß in dieser äußerlichen Qualität zugleich für den Sinn die spezifische Eigentümlichkeit ihrer Natur gegeben sei. Dies kann im natürlichen Menschen sein. Ebenso ist im Tiere dieser Zusammenhang seiner mit der äußerlichen Qualität viel ausdrücklicher als im gebildeten Menschen. Zu dem, was das Tier zu seiner Nahrung bedarf, dazu ist es durch den Instinkt getrieben. Es verzehrt nur Bestimmtes und läßt alles Andere neben sich liegen, verhält sich nur, indem es sich sein Anderes, nicht Anderes überhaupt entgegensetzt und den Gegensatz aufhebt. So hat es einen Instinkt zu den Kräutern, durch welche es geheilt wird, wenn es krank ist. So sind das totenhafte Aussehen, der Geruch der Pflanzen für den natürlichen Menschen Anzeichen von ihrer Schädlichkeit, ihrer Giftigkeit; er empfindet eine Widrigkeit, mehr als der gebildete Mensch; und der Instinkt des Tieres ist noch richtiger als das natürliche Bewußtsein des Menschen; jenem tut dieses Abbruch. Man könnte also sagen, der natürliche Mensch sehe den Dingen ins Herz, fasse ihre spezifische Qualität richtiger. Aber dies findet nur in Ansehung solcher spezifischer Qualitäten statt, die ganz nur endliche Bestimmungen sind. Einzelnen Dingen sieht dieser Instinkt ins Herz; in den Lebensquell der Dinge überhaupt, dieses göttliche Herz, in dieses dringt sein Blick nicht. Dasselbe Verhältnis findet sich im Schlaf, im Somnambulismus: es findet sich, daß Menschen ein solches natürliches Bewußtsein haben. Das vernünftige Bewußtsein ist hier still geworden und dagegen der innere Sinn aufgewacht, von dem man sagen kann, daß in ihm das Wissen viel mehr in der Identität mit der Welt, mit den umgebenden Dingen als im Wachen sei. Daher kommt es, daß man diesen Zustand für etwas Höheres hält, als den gesunden. So kann es sein, daß man ein Bewußtsein von Dingen hat, die tausend Stunden entfernt geschehen. Man findet bei wilden Völkern solch Wissen, solch Ahnen in viel stärkerem Grade als bei gebildeten. Solches Wissen beschränkt sich aber auf einzelne Begebenheiten, einzelne Schicksale: es wird der Zusammenhang dieses Individuums mit bestimmten Dingen, die in sein Bewußtsein gehören, erweckt; dies sind denn aber einzelne Dinge, Begebenheiten.

So etwas ist also noch nicht das wahrhafte Herz der Dinge. Dies ist erst der Begriff, das Gesetz, die allgemeine Idee. Das wahre Herz der

Welt vermag nicht der Schlummer des Geistes uns zu offenbaren. Das Herz des Planeten ist das Verhältnis seiner Entfernung von der Sonne, seines Umlaufs usw. Dies ist das wahrhaft Vernünftige und ist nur für den wissenschaftlich gebildeten Menschen zugänglich, der von dem unmittelbaren Verhalten der Empfindung des Sehens, Hörens usw. frei ist, seine Sinne in sich zurückgezogen hat und mit freiem Denken an die Gegenstände geht. Diese Vernünftigkeit und dies Wissen ist nur Resultat der Vermittlung des Denkens und kommt nur in der letzten geistigen Existenz des Menschen vor.

Jene Erkenntnis der Natur erklärt man als Anschauen: dies ist nichts Anderes als unmittelbares Bewußtsein. Fragen wir: was ist angeschaut worden? nicht die sinnliche Natur, oberflächlich betrachtet (was auch den Tieren zugeschrieben werden kann), sondern das Wesen der Natur. Das Wesen der Natur, als System der Gesetze derselben, ist aber nichts Anderes als das Allgemeine, die Natur nach ihrer Allgemeinheit, das System der sich entwickelnden Lebendigkeit und diese Entwickelung in ihrer wahrhaften Form, nicht die Natur in ihrer Einzelnheit, in der sie für die sinnliche Wahrnehmung oder für die Anschauung ist. Die Form des Natürlichen ist die Natur, als durchdrungen von dem Gedanken. Das Denken ist aber nicht ein Unmittelbares. Es fängt an vom Gegebenen, erhebt sich aber über die sinnliche Mannigfaltigkeit desselben, negiert die Form der Einzelnheit, vergißt das sinnlich Geschehene und produziert das Allgemeine, Wahrhafte. Dies ist nicht ein unmittelbares Tun, sondern die Arbeit der Vermittlung, das Herausgehen aus der Endlichkeit. Es hilft nichts, den Himmel noch so fromm, unschuldig und gläubig anzuschauen; die Wesenheit kann doch nur gedacht werden. Jene Behauptung von einem Schauen, von einem unmittelbaren Bewußtsein zeigt sich daher sogleich in ihrer Nichtigkeit, wenn man nach dem fragt, was geschaut werden soll. Das Wissen der wahrhaften Natur ist ein vermitteltes Wissen und nicht das unmittelbare. Ebenso ist es mit dem Willen. Der Wille ist gut, insofern er das Gute, Rechte und Sittliche will; dies aber ist etwas ganz Anderes als der unmittelbare Wille. Dieser ist der Wille, welcher in der Einzelnheit und Endlichkeit stehen bleibt, der das Einzelne als solches will. Das Gute dagegen ist das Allgemeine. Daß der Wille dazu komme, das Gute zu wollen, dazu ist die Vermittlung notwendig, daß er sich von solchem endlichen Willen gereinigt habe. Diese Reinigung ist die Erziehung und

Arbeit der Vermittlung, die nicht ein Unmittelbares und Erstes sein kann. Zu der Erkenntnis Gottes gehört dies ebenso: Gott ist das Zentrum aller Wahrheit, das rein Wahre ohne alle Schranke. Um zu ihm zu gelangen, muß der Mensch noch mehr seine natürliche Besonderheit des Wissens und Wollens abgearbeitet haben[75]).

Was daher vollends die Vorstellung betrifft, daß in dieser natürlichen Einheit des Menschen, in dieser noch nicht durch Reflexion gebrochenen Einheit das wahrhafte Bewußtsein von Gott gelegen habe, so gilt hierauf besonders das bisher Gesagte. Der Geist ist nur für den Geist, der Geist in seiner Wahrheit ist nur für den freien Geist, und dies ist der, welcher absehen gelernt vom unmittelbaren Wahrnehmen, der absieht vom Verstande, von dieser Reflexion und dergleichen. Theologisch ausgedrückt ist dies der Geist, der zur Erkenntnis der Sünde gekommen ist, d. h. zum Bewußtsein der unendlichen Trennung des Fürsichseins gegen die Einheit, und der aus dieser Trennung wieder zur Einheit und Versöhnung gekommen ist. Die natürliche Unmittelbarkeit ist also nicht die wahrhafte Existenz der Religion, vielmehr ihre niedrigste, unwahrste Stufe.

Die Vorstellung stellt ein Ideal auf, und das ist notwendig. Sie spricht damit aus, was das Wahrhafte an und für sich ist. Aber das Mangelhafte ist, daß sie ihm die Bestimmung von Zukünftigem und Vergangenem gibt. Sie macht es damit zu etwas, das nicht gegenwärtig ist, und gibt ihm so unmittelbar die Bestimmung eines Endlichen. Das empirische Bewußtsein ist Bewußtsein vom Endlichen; das An- und Fürsichseiende ist das Innere. Beides unterscheidet die Reflexion voneinander, und mit Recht; aber das Mangelhafte ist, daß sie sich abstrakt verhält und doch fordert, daß das, was an und für sich ist, auch in der Welt der äußerlichen Zufälligkeit erscheine, vorhanden sei. Die Vernunft gibt dem Zufall, der Willkür ihre Sphäre, weiß aber, daß in dieser, dem äußern Anschein nach auf der Oberfläche höchst verworrenen Welt doch das Wahrhafte vorhanden ist. Das Ideal eines Staates ist ganz richtig, nur nicht realisiert. Stellt man sich unter der Realisation vor, daß die Verhältnisse, Verwickelungen des Rechts, der Politik, der Bedürfnisse, alle der Idee gemäß sein sollen, so ist dies ein Boden, der dem Ideal nicht angemessen, innerhalb dessen aber die substantielle Idee dennoch wirklich und gegenwärtig ist. Die Verworrenheit der Existenz macht nicht allein das aus, was die Gegenwart ist, und sie ist nicht die Totalität.

Das, wodurch das Ideal bestimmt ist, kann vorhanden sein, aber es ist noch nicht erkannt, daß die Idee in der Tat vorhanden ist, weil diese nur mit dem endlichen Bewußtsein betrachtet wird. Es ist schon durch diese Rinde der substantielle Kern der Wirklichkeit zu erkennen, aber dazu bedarf es auch einer harten Arbeit. Um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muß man das Kreuz selbst auf sich nehmen[76]).

Endlich hat man auch gesucht, die Idee von einem solchen Anfang des Menschengeschlechts historisch nachzuweisen. Man hat bei vielen Völkern solche Trümmer und Andeutungen, die mit dem übrigen Inhalt ihrer Vorstellungen in Kontrast ständen, oder wissenschaftliche Kenntnisse gefunden, die mit dem gegenwärtigen Zustande nicht übereinzustimmen scheinen oder mit der anfänglichen Bildung dieser Völker nicht parallel wären. Aus den Resten solcher bessern Existenz hat man auf einen frühern Zustand der Vollkommenheit, auf einen Zustand vollendeter Sittlichkeit geschlossen. So hat man bei den Indern große Weisheit und Kenntnisse gefunden, die ihrer jetzigen Bildung nicht angemessen sind. Dies und viele andere dergleichen Umstände hat man für Spuren einer bessern Vergangenheit angesehen. Die Schriften der Mönche im Mittelalter z. B. sind freilich oft nicht aus ihrem Kopfe gekommen, sondern Trümmer einer bessern Vergangenheit.

Man hat bei der ersten Entdeckung der indischen Litteratur von den ungeheuren chronologischen Zahlen gehört: sie deuten auf eine sehr lange Dauer hin und scheinen ganz neue Aufschlüsse zu geben. In neueren Zeiten aber hat man sich gezwungen gesehen, diese Zahlen der Inder ganz aufzugeben; denn sie drücken gar keine prosaischen Verhältnisse der Jahre oder der Erinnerung aus. Ferner sollen die Inder große astronomische Kenntnisse besitzen. Sie haben Formeln, um die Sonnen- und Mondfinsternisse zu berechnen, die sie aber nur ganz mechanisch gebrauchen, ohne die Voraussetzungen oder die Art, die Formel zu finden, zu kennen. In jetziger Zeit hat man nun auch die astronomischen und mathematischen Kenntnisse der Inder genauer untersucht. Man erkennt darin allerdings eine originelle Ausbildung; aber in diesen Kenntnissen sind sie noch lange nicht so weit gekommen, wie die Griechen. Die astronomischen Formeln sind so unnötig verwickelt, daß sie der Methode der Griechen, noch mehr der unsrigen, sehr nachstehen. Gerade die wahrhafte Wissenschaft aber sucht die Aufgaben auf die ein-

fachsten Elemente zurückzuführen. Jene verwickelten Formeln weisen also allerdings auf eine verdienstliche Beschäftigung, auf eine Bemühung mit diesen Aufgaben hin, aber mehr ist darin auch nicht zu finden: lang fortgesetzte Beobachtungen führen auf diese Kenntnisse. So hat sich denn diese Weisheit der Inder, der Ägypter immer mehr und mehr vermindert, je mehr man mit ihr bekannt geworden ist, und vermindert sich noch mit jedem Tage, und das Erkannte ist entweder aus anderen Quellen nachzuweisen, oder es ist an sich von gar geringer Bedeutung. So hat sich nun aber auch diese ganze Vorstellung des paradiesischen Anfangs als ein Gedicht erwiesen, dem der Begriff zugrunde liegt, nur daß dieser als unmittelbare Existenz genommen wird, anstatt, daß er erst als Vermittlung ist. —

Wir gehen nun an die nähere Betrachtung der Naturreligion. Ihre Bestimmtheit ist im allgemeinen die Einheit des Natürlichen und Geistigen, so daß die objektive Seite, Gott, als Natürliches gesetzt und das Bewußtsein in natürlicher Bestimmtheit befangen ist. Dies Natürliche ist einzelne Existenz, nicht die Natur überhaupt als Ganzes, als organische Totalität; dies sind schon allgemeine Vorstellungen, die hier auf dieser ersten Stufe noch nicht gesetzt sind. Das Ganze ist als Einzelnheiten gesetzt; Klassen, Gattungen gehören einer weitern Stufe der Reflexion und der Vermittlung des Denkens an. Dies einzelne Natürliche, dieser Himmel, diese Sonne, dies Tier, dieser Mensch usw., solch eine unmittelbare natürliche Existenz wird als Gott gewußt. Welchen Inhalt diese Vorstellung von Gott habe, können wir hier zunächst unbestimmt lassen, und es ist auf dieser Stufe Unbestimmtes, eine unbestimmte Macht, die noch erfüllt werden kann. Weil es aber noch nicht der Geist in seiner Wahrhaftigkeit ist, so sind die Bestimmungen in diesem Geiste zufällig. Sie sind erst wahrhaft, wenn es der wahrhafte Geist ist, der Bewußtsein ist und sie setzt.

Immerhin enthält die Naturreligion sogleich das geistige Moment, also wesentlich dies, daß Geistiges dem Menschen das Höchste ist. Damit ist ausgeschlossen, daß diese Religion darin bestehe, natürliche Gegenstände als Gott zu verehren; das spielt wohl auch hinein, aber auf untergeordnete Weise. Doch dem Menschen in der schlechtesten Religion ist als Menschen das Geistige sogleich höher als das Natürliche: es ist ihm nicht die Sonne höher als ein Geistiges.

Die Naturreligion in diesem ihrem Anfange, als unmittelbare Reli-

gion, ist dies, daß das Geistige, ein Mensch, auch in seiner natürlichen Weise als das Höchste gilt. Sie hat nicht bloß äußerlich, physikalisch-Natürliches zum Gegenstande, sondern geistig-Natürliches: diesen Menschen als diesen gegenwärtigen Menschen. Das ist nicht die Idee des Menschen, der Adam Kadmon, der Urmensch, der Sohn Gottes — das sind weiter gebildete, nur durch und für den Gedanken vorhandene Vorstellungen — also nicht die Vorstellung des Menschen in seiner allgemeinen Wesenheit, sondern dieser natürliche Mensch. Es ist die Religion des Geistigen, aber in seiner Äußerlichkeit, Natürlichkeit, Unmittelbarkeit, wo der Geist die Unterscheidung des Geistes als allgemeiner Macht von sich als Einzelnem, Zufälligem, Vorübergehendem und Accidentellem noch nicht gemacht hat. Es hat deswegen auch Interesse, die Naturreligion kennen zu lernen, um auch in ihr vor das Bewußtsein zu bringen, daß dem Menschen von jeher Gott überhaupt etwas Präsentes ist, um von dem abstrakten Jenseits Gottes zurückzukommen.

Was diese Stufe der Naturreligion betrifft, die wir des Namens der Religion nicht für würdig halten können, so muß man, um diesen Standpunkt der Religion zu fassen, die Vorstellungen, Gedanken vergessen, die uns etwa ganz und gar geläufig sind, die selbst der oberflächlichsten Weise unsrer Bildung angehören. Verstehen, denken können wir diese Form der Religion wohl, da wir sie dann noch als Gegenstand unsrer Gedanken vor uns haben; aber wir können uns nicht in sie hineinempfinden, hineinfühlen, so wie wir den Hund wohl verstehen können, ohne uns in ihn hineinempfinden zu können. Denn Empfinden hieße, die Totalität des Subjekts ganz mit einer solchen einzelnen Bestimmung erfüllen, so daß sie unsre Bestimmtheit würde. Selbst in Religionen, die unserm Bewußtsein schon näher stehen, können wir uns nicht so hineinempfinden. Sie können nicht Einen Augenblick so sehr unsre Bestimmtheit werden, daß wir z. B. ein griechisches Götterbild, so schön es auch sein möge, anbeteten. Und jene Stufe der unmittelbaren Religion liegt uns noch dazu am fernsten, da wir schon, um sie uns verständlich zu machen, alle Formen unsrer Bildung vergessen müssen.

Hier ist der Mensch in seiner unmittelbaren eignen Kraft, Begierde, im Tun und Verhalten seines unmittelbaren Wollens. Er macht noch keine theoretische Frage: Wer hat das gemacht? usw. Diese Scheidung

der Gegensätze in eine zufällige und wesentliche Seite, in eine ursächliche und in die Seite eines bloß Gesetzten, einer Wirkung ist noch nicht für ihn vorhanden.

Ebenso der Wille: in ihm ist noch nicht diese Entzweiung, noch keine Hemmung in ihm selbst gegen sich. Das Theoretische im Wollen ist, was wir das Allgemeine, das Rechte nennen: Gesetze, feste Bestimmungen, Grenzen für den subjektiven Willen; das sind Gedanken, allgemeine Formen, die dem Gedanken, der Freiheit angehören. Diese sind von der subjektiven Willkür, Begierde, Neigung unterschieden. Alles dies nämlich wird gehemmt, beherrscht durch das Allgemeine, dem Allgemeinen angebildet: der natürliche Wille wird umgebildet zum Wollen und Handeln nach solchen allgemeinen Gesichtspunkten.

Hier dagegen ist der Mensch noch ungeteilt in Rücksicht auf sein Wollen: da ist es die Begierde und Wildheit seines Willens, die das Herrschende ist. Ebenso in seiner Vorstellung verhält er sich in dieser Ungeteiltheit, dieser Dumpfheit.

Es ist nur das erste wilde Beruhen des Geistes auf sich. Eine Furcht, Bewußtsein der Negation ist da wohl vorhanden, aber noch nicht die Furcht des Herrn, sondern der Zufälligkeit, der Naturgewalten, die sich als Mächtiges gegen ihn zeigen. Die Furcht vor Sonne, Gewitter usw. ist hier noch nicht die Furcht, die wir religiöse nennen könnten, denn diese hat ihren Sitz in der Freiheit. Gott fürchten ist eine andere Furcht, als die Furcht vor der natürlichen Gewalt. Es heißt: Furcht ist der Weisheit Anfang; diese Furcht kann in der unmittelbaren Religion nicht vorkommen. Sie kommt erst in den Menschen, wenn derselbe in seiner Einzelnheit sich ohnmächtig weiß, wenn seine Einzelnheit in ihm erzittert, und wenn er nun diese Abstraktion an sich vollbracht hat, um als freier Geist zu sein. Wenn so das Natürliche im Menschen erzittert, dann erhebt er sich darüber, entsagt er ihm, hat er sich einen höhern Boden gemacht und geht er zum Denken, Wissen über. Aber nicht nur die Furcht in diesem höhern Sinne ist hier nicht vorhanden, sondern selbst die Furcht vor der Naturmacht, soweit sie hier eintritt, schlägt in diesem Anfange der Naturreligion in ihr Gegenteil um und wird

a) die Zauberei.

Die allererste Form der Religion, wofür wir den Namen Zauberei haben, ist die, daß das Geistige die Macht über die Natur ist, dass aber dies Geistige noch nicht als Geist, noch nicht in seiner Allgemeinheit,

sondern nur das einzelne zufällige, empirische Selbstbewußtsein des Menschen ist, der sich höher weiß in seinem Selbstbewußtsein, obgleich es nur bloße Begierde ist, als die Natur, der weiß, daß es eine Macht ist über die Natur.

Zweierlei ist hierbei zu bemerken:

1. Insofern das unmittelbare Selbstbewußtsein weiß, daß diese Macht in ihm liegt, es der Ort dieser Macht ist, unterscheidet es sich sogleich in diesem Zustande, wo es eine solche Macht ist, von seinem gewöhnlichen.

Das Individuum weiß, daß es sich in einen höhern Zustand versetzen muß, um die Macht zu haben. Jener ist darum eine Gabe besonderer Menschen, die traditionell alle Mittel und Wege zu lernen haben, wodurch diese Macht ausgeübt werden kann. Es ist eine Auswahl von Individuen, die bei den älteren in die Lehre gehen, die diese trübe Innerlichkeit in sich empfinden.

2. Diese Macht ist eine direkte Macht über die Natur überhaupt und nicht mit der indirekten zu vergleichen, die wir durch Werkzeuge über die natürlichen Gegenstände in ihrer Einzelnheit ausüben. Solche Macht, die der gebildete Mensch über die einzelnen natürlichen Dinge ausübt, setzt voraus, daß er gegen diese Welt zurückgetreten ist, daß die Welt Äußerlichkeit gegen ihn erhalten hat, der er eine Selbständigkeit, eigentümliche qualitative Bestimmungen, Gesetze einräumt gegen ihn, daß diese Dinge in ihrer qualitativen Bestimmtheit relativ gegeneinander sind, in mannigfachem Zusammenhange miteinander stehen. Diese Macht, welche die Welt in ihrer Qualität frei entläßt, übt der gebildete Mensch dadurch aus, daß er die Qualitäten der Dinge kennt, d. h. die Dinge, wie sie in bezug auf andere sind; da macht sich Anderes in ihnen geltend, da zeigt sich ihre Schwäche. Von dieser schwachen Seite lernt er sie kennen und wirkt er auf sie dadurch ein, daß er sich bewaffnet, so daß sie in ihrer Schwäche angegriffen und bezwungen werden. Dazu gehört, daß der Mensch in sich frei sei. Erst wenn er selbst frei ist, läßt er die Außenwelt sich frei gegenübertreten, andere Menschen und die natürlichen Dinge. Für den, der nicht frei ist, sind auch die Anderen nicht frei.

Das direkte Einwirken hingegen des Menschen durch seine Vorstellung, seinen Willen setzt diese gegenseitige Unfreiheit voraus, weil die Macht über die äußerlichen Dinge zwar als das Geistige in den Menschen gelegt wird, aber nicht als eine Macht, die sich auf freie Weise

verhält und sich eben deswegen auch nicht gegen Freie und vermittelnd verhält; sondern die Macht über die Natur verhält sich da direkt. So ist sie Zauberei.

Was die äußerliche Existenz dieser Vorstellung betrifft, so ist die Zauberei das Höchste des Selbstbewußtseins mancher Völker. Allein untergeordneter Weise schleicht sich die Zauberei auch wohl auf höhere Standpunkte und Religionen hinüber, so in der Vorstellung von Hexen, wiewohl sie da als etwas teils Ohnmächtiges, teils Ungehöriges, Gottloses gewußt wird. Man hat, z. B. in der Kantischen Philosophie, das Beten auch als Zauberei betrachten wollen, weil der Mensch etwas nicht durch diese Vermittlung, sondern vom Geiste aus bewirken will. Aber der Unterschied ist, daß der Mensch sich an einen absoluten Willen wendet, für den der Einzelne auch Gegenstand der Fürsorge ist, der dieses gewähren kann oder nicht, der von Zwecken des Guten überhaupt dabei bestimmt sei. Die Zauberei ist aber im allgemeinen gerade dies, daß der Mensch nach seiner Natürlichkeit, Begierde es in seiner Gewalt hat.

Die Zauberei ist von Reisenden, wie Kapitän Parry und früher Kapitän Roß, ohne alle Vermittlung als das rohe Bewußtsein bei den Eskimos gefunden.

Diese haben nicht die geringste Vorstellung von Geist, von höheren Wesen, von einer wesentlichen Substanz gegen ihre empirische Existenz, von Unsterblichkeit der Seele, von Ewigkeit des Geistes, von dem An- und Fürsichsein des einzelnen Geistes. Sie kennen also keinen bösen Geist, und gegen Sonne und Mond haben sie zwar große Achtung, aber sie verehren sie nicht, sie verehren kein Bild, keine lebende Kreatur. Dagegen haben sie unter sich Einzelne, die sie Angekoks nennen, Zauberer, Beschwörer, welche von sich sagen, daß es in ihrer Gewalt sei, den Sturm sich erheben zu machen, Windstille zu machen, Walfische herbeizubringen usw. und daß sie diese Kunst von alten Angekoks erlernten. Man fürchtet sich vor ihnen; in jeder Familie ist aber wenigstens einer. Ein junger Angekok z. B. wollte den Wind sich erheben machen; es geschah durch Worte und Geberden. Die Worte hatten keinen Sinn und waren an kein Wesen zur Vermittlung gerichtet, sondern unmittelbar an den Naturgegenstand, über den er seine Macht ausüben wollte; er forderte keinen Beistand von irgend jemand. Man sagte ihm von einem allgegenwärtigen, allgütigen, unsichtbaren We-

sen, das alles gemacht habe. Er fragte, wo es lebe; und als man ihm sagte, es sei überall, da geriet er in Furcht und wollte fortlaufen. Als er gefragt wurde, wohin sie kämen, wenn sie stürben, so erwiderte er, sie würden begraben. Ein alter Mann habe vor sehr langer Zeit einmal gesagt, sie kämen in den Mond; das glaube aber schon lange kein Eskimo mehr. So stehen sie auf der untersten Stufe des geistigen Bewußtseins, aber es ist in ihnen der Glaube, daß das Selbstbewußtsein ein Mächtiges über die Natur ist, ohne Vermittlung, ohne Gegensatz seiner gegen ein Göttliches.

Weiter finden wir die Religion der Zauberei vornehmlich auch in Afrika, sowie bei Mongolen und Chinesen. Aber hier ist die ganz rohe erste Gestalt der Zauberei nicht mehr vorhanden, sondern es treten schon Vermittlungen ein, die dadurch sind, daß das Geistige beginnt, eine objektive Gestalt für das Selbstbewußtsein anzunehmen.

Bei den Negern begibt sich der Zauberer auf einen Hügel, schreibt Kreise, Figuren in den Sand und spricht Zauberworte, macht Zeichen gegen den Himmel, bläst gegen den Wind und saugt seinen Atem ein. Ein Missionar, der sich an der Spitze einer portugiesischen Armee befand, erzählt, daß die Neger, ihre Bundesgenossen, solch einen Zauberer mitgeführt hätten. Ein Orkan machte seine Beschwörung nötig. So sehr sich der Missionar auch dagegen setzte, es wurde dazu geschritten. Der Zauberer erschien in einer besonderen, phantastischen Kleidung, besah den Himmel, die Wolken, kaute darauf Wurzeln, murmelte Worte. Als die Wolken näher kamen, stieß er Geheul aus, winkte ihnen, und spuckte gegen den Himmel. Als es dennoch gewitterte, geriet er in Wut, schoß Pfeile gegen den Himmel, drohte, ihn schlecht zu behandeln und stach mit einem Messer gegen die Wolken.

Ganz diesen Zauberern ähnlich sind die Schamanen bei den Mongolen, die sich in phantastischer Kleidung, mit metallenen und hölzernen Figuren behängt, durch Getränke betäuben und in diesem Zustande aussprechen, was geschehen soll, und die Zukunft prophezeien.

Die Hauptbestimmung in dieser Sphäre der Zauberei ist die direkte Beherrschung der Natur durch den Willen, das Selbstbewußtsein, daß der Geist etwas Höheres ist als die Natur. So schlecht dies einerseits aussieht, so ist es doch andrerseits höher, als wenn der Mensch abhängig ist von der Natur, sich vor ihr fürchtet.

Zu bemerken ist hier, daß es Negervölker gibt, die den Glauben haben,

kein Mensch sterbe eines natürlichen Todes, die Natur sei nicht die Macht über ihn, sondern er über sie. Es sind dies die Galla- und Gagahorden, die, als die wildesten, rohesten Eroberer seit dem Jahr 1542 aus dem Inneren ausströmend, alles überschwemmend, mehrmals an die Küsten gekommen sind. Ihnen ist der Mensch in der Stärke seines Bewußtseins zu hoch, als daß ihn so etwas Unbekanntes, wie die Naturmacht, töten könnte. Es geschieht daher, daß Erkrankte, bei denen der Zauber erfolglos gebraucht ist, von ihren Freunden umgebracht werden. Auch die nordamerikanischen Wilden töteten so ihre altersschwachen Eltern, worin nicht zu verkennen ist, daß der Mensch nicht durch die Natur umkommen soll, sondern durch einen Menschen soll ihm die Ehre werden. Bei einem andern Volke ist es der Oberpriester, von dem sie den Glauben haben, daß alles untergehen würde, wenn er eines natürlichen Todes stürbe; er wird deshalb totgeschlagen, sobald er krank und schwach wird. Wenn dennoch einer an einer Krankheit stirbt, so glauben sie, ein Anderer habe ihn durch Zauber getötet, und Zauberer müssen ermitteln, wer der Mörder ist, der dann umgebracht wird. Besonders werden beim Tode eines Königs viele Menschen geschlachtet; der Teufel des Königs wird umgebracht, wie ein alter Missionar erzählt. —

Dies ist nun die erste Form, die noch nicht eigentlich Religion genannt werden kann, denn zur Religion gehört wesentlich das Moment der Objektivität, daß die geistige Macht für das Individuum, für das einzelne empirische Bewußtsein als Weise des Allgemeinen gegen das Selbstbewußtsein erscheint; diese Objektivierung ist eine wesentliche Bestimmung, auf die es ankommt. Erst mit ihr beginnt Religion, ist ein Gott; und auch bei dem niedrigsten Verhältnis ist wenigstens ein Anfang davon: der Berg, der Fluß ist nicht als dieser Erdhaufe, nicht als dies Wasser das Göttliche, sondern als Existenz des Gottes, eines Wesentlichen und Allgemeinen. Dies finden wir aber bei der Zauberei als solcher noch nicht. Das einzelne Bewußtsein als dieses und somit gerade die Negation des Allgemeinen ist hier das Mächtige. Nicht ein Gott in dem Zauberer, sondern der Zauberer selbst ist der Beschwörer und Besieger der Natur. Es ist dies die Religion der sich selbst noch unendlichen Begierde, also der sich selbst gewissen sinnlichen Einzelnheit. Aber in der Religion der Zauberei ist auch schon Unterscheidung des einzelnen, empirischen Bewußtseins von dem Zaubernden, und dieser

als das Allgemeine bestimmt. Hierdurch ist es, daß sich aus der Zauberei die Religion der Zauberei entwickelt.

b) Objektive Bestimmungen der Religion der Zauberei.

Mit der Unterscheidung des Einzelnen und Allgemeinen überhaupt tritt ein Verhältnis des Selbstbewußtseins zu dem Gegenstande ein. Es beginnt das Bewußtsein einer wesentlichen allgemeinen Macht. Die Zauberei ist beibehalten, aber neben sie tritt die Anschauung einer selbständigen, wesentlichen Objektivität: das zaubernde Bewußtsein weiß nicht sich als das Letzte, sondern die allgemeine Macht in den Dingen. Beides ist miteinander vermischt. Erst, wo die freie Verehrung oder das Bewußtsein freier Macht hervortritt, treten wir aus dem Kreise der Zauberei heraus, obgleich wir uns noch in der Sphäre der Naturreligion befinden. Zauberei ist bei allen Völkern und zu jeder Zeit vorhanden gewesen. Mit der Objektivierung tritt jedoch in den höheren Stufen eine Vermittlung ein, so daß der Geist der höhere Begriff, die Macht darüber oder das Vermittelnde mit dem Zauber ist. In der Zauberei als solcher braucht der Mensch direkte Macht über die Natur. Hier dagegen übt er eine indirekte Macht mittelst eines andern, eines Zaubermittels.

Die nächste Allgemeinheit der Reflexion ist, daß die natürlichen Dinge ineinander scheinen, im Zusammenhange miteinander stehen, daß eins durch das andere zu erkennen ist, seine Bedeutung als Ursache und Wirkung hat, daß sie wesentlich in einem Verhältnis sind. Dieser Zusammenhang ist schon eine Form der Objektivierung des Allgemeinen; das Ding ist so nichts Einzelnes, sondern geht über sich hinaus, macht sich geltend im Anderen; das Ding wird auf diese Weise breiter. Ich bin im ersten Verhältnis die Idealität des Dinges, die Macht über dasselbe. Jetzt aber, objektiv gesetzt, sind die Dinge gegeneinander die Macht: das Eine ist das, was das Andere ideell setzt.

Es ist dies eine Objektivierung, die nur ein Zusammenhang äußerlicher Dinge ist und so, daß das Subjekt sich nicht die direkte Macht über die Natur, sondern nur über die Mittel nimmt. Diese vermittelte Zauberei ist zu jeder Zeit bei allen Völkern vorhanden. Auch die sympathetischen Mittel gehören hierher; sie sind eine Veranstaltung, die eine Wirkung an etwas ganz Anderem hervorbringen soll: das Subjekt hat die Mittel in der Hand und nur die Absicht, den Zweck, dies hervorzubringen. Ich ist das zaubernde; aber durch das Ding selbst besiegt es

das Ding. In der Zauberei zeigen sich die Dinge als ideelle. Die Idealität ist also eine Bestimmung, die ihnen als Dingen zukommt; sie ist eine objektive Qualität, welche eben durch das Zaubern zum Bewußtsein kommt und nur selbst gesetzt, benutzt wird. Die Begierde greift die Dinge unmittelbar an. Jetzt aber reflektiert das Bewußtsein sich in sich selbst und schiebt zwischen sich und das Ding das Ding selbst als das Zerstörende ein, indem es sich dadurch als die List zeigt, nicht selbst in die Dinge und ihren Kampf sich einzulassen77).

Die Veränderung, welche hervorgebracht werden soll, kann einerseits in der Natur des Mittels liegen: die Hauptsache ist aber der Wille des Subjekts. Diese vermittelte Zauberei ist unendlich ausgebreitet, und es ist schwer, ihre Grenzen und das, was nicht mehr in ihr liegt, zu bestimmen. Das Prinzip der Zauberei ist, daß zwischen dem Mittel und dem Erfolge der Zusammenhang nicht erkannt wird. Zauberei ist überall, wo dieser Zusammenhang nur da ist, ohne begriffen zu sein. Dies ist auch bei den Arzeneien hundertmal der Fall, und man weiß sich keinen andern Rat, als daß man sich auf die Erfahrung beruft. Das Andere wäre das Rationelle, daß man die Natur des Mittels kennte und so auf die Veränderung, die es hervorbringt, schlösse. Aber die Arzneikunst verzichtet darauf, aus der Natur des Mittels den Erfolg zu berechnen. Man sagt: es ist dieser Zusammenhang, und dies ist bloß Erfahrung, die aber selbst unendlich widersprechend ist. So heilte Brown mit Opium, Naphta, Spiritus usw., was man früher mit dem, was vollkommen entgegengesetzter Natur ist, kurierte. Die Grenze des bekannten und unbekannten Zusammenhangs ist daher schwer anzugeben. Insofern hier eine Wirkung von Lebendigem auf Lebendiges und noch mehr von Geistigem auf Körperliches stattfindet, so sind hier Zusammenhänge, die nicht geleugnet werden können, und die doch so lange als unerforschlich, als Zauber oder auch als Wunder erscheinen können, als man nicht den tieferen Begriff dieses Verhältnisses kennt. Beim Magnetismus hört so alles, was man sonst vernünftigen Zusammenhang nennt, auf; es ist nach der sonstigen Weise der Betrachtung ein unverständiger Zusammenhang.

Wenn der Kreis der Vermittlung in der Zauberei einmal aufgetan ist, so eröffnet sich das ungeheure Tor des Aberglaubens. Da werden alle Einzelnheiten der Existenz bedeutsam, denn alle Umstände haben Erfolge, Zwecke. Jedes ist ein Vermitteltes und Vermittelndes, alles re-

giert und wird regiert. Was der Mensch tut, hängt nach seinen Erfolgen von Umständen ab; was er ist, seine Zwecke hängen von Verhältnissen ab. Er existiert in einer Außenwelt, einer Mannigfaltigkeit von Zusammenhängen; und das Individuum ist nur eine Macht, insofern es eine Macht über die einzelnen Mächte des Zusammenhangs ist. Insofern dieser noch unbestimmt, die bestimmte Natur der Dinge noch nicht erkannt ist, so schwebt man in absoluter Zufälligkeit. Indem nun die Reflexion in dies Feld der Verhältnisse eintritt, hat sie den Glauben, daß die Dinge in Wechselwirkung stehen. Dies ist ganz richtig; der Mangel aber ist, daß der Glaube noch abstrakt ist; und folglich ist darin noch nicht die bestimmte Eigentümlichkeit, die bestimmte Wirkungsweise, die Art des Zusammenhangs der Dinge mit anderen vorhanden. Es ist ein solcher Zusammenhang, aber die Bestimmtheit ist noch nicht erkannt; daher ist denn die Zufälligkeit, Willkür der Mittel vorhanden. Die meisten Menschen stehen nach einer Seite in diesem Verhältnis; Völker stehen so darin, daß diese Ansicht die Grundansicht, die Macht über ihre Wünsche, ihren Zustand, ihre Existenz ist.

Wenn man nach einem abstrakten Grundsatz handelt, dann ist das Bestimmte frei gelassen. Hierher gehört die unendliche Menge von Zaubermitteln. Viele Völker gebrauchen Zauber bei allem, was sie unternehmen. Bei einigen wird beim Legen des Fundaments eines Hauses ein Zauber angewendet, damit es glücklich bewohnt werde, keiner Gefahr zugänglich sei; die Himmelsgegend, die Richtung ist dabei bedeutsam. Beim Säen muß ein Zauber den glücklichen Erfolg sichern. Verhältnis mit anderen Menschen, Liebe, Haß, Frieden, Krieg wird durch Mittel bewirkt; und da der Zusammenhang derselben mit der Wirkung unbekannt ist, so kann dies oder jenes genommen werden. Verstand ist in dieser Sphäre nicht anzutreffen, daher kann nicht weiter davon gesprochen werden.

2. Der Inhalt der ersten unmittelbaren Zauberei betraf Gegenstände, über die der Mensch unmittelbar Macht ausüben kann. Das Zweite ist nun ein Verhältnis zu Gegenständen, die eher als selbständig angesehen werden können und so als Macht, daß sie dem Menschen als Anderes, das nicht mehr in seiner Gewalt ist, erscheinen. Solche selbständige natürliche Dinge sind z. B. die Sonne, der Mond, der Himmel, das Meer, Mächte, individuell oder elementarisch große Gegenstände, die dem Menschen rein als unabhängig gegenüber zu treten scheinen. Steht das

natürliche Bewußtsein in diesem Kreise noch auf dem Standpunkte der einzelnen Begierde, so hat es eigentlich zu diesen Gegenständen als zu allgemeinen Naturen noch kein Verhältnis, hat noch nicht die Anschauung ihrer Allgemeinheit und hat es nur mit Einzelnem zu tun. Ihr Gang, das, was sie hervorbringen, ist gleichförmig, ihre Wirkungsweise ist beständig. Das Bewußtsein aber, das noch auf dem Standpunkte der natürlichen Einheit steht, für welche das Beständige kein Interesse hat, verhält sich zu ihnen nur nach seinen zufälligen Wünschen, Bedürfnissen, Interessen, oder insofern ihre Wirkung als zufällig erscheint. Den Menschen auf diesem Standpunkte interessiert die Sonne und der Mond nur, insofern sie sich verfinstern, die Erde nur im Erdbeben. Das Allgemeine ist nicht für ihn, erregt seine Begierde nicht, ist ohne Interesse für ihn. Der Fluß hat nur Interesse für ihn, wenn er darüber fahren will. Das theoretische Interesse ist hier nicht vorhanden, sondern nur das praktische Verhalten des zufälligen Bedürfnisses. Der denkende Mensch bei höherer Bildung verehrt diese Gegenstände nicht, wie sie geistige Allgemeinheiten sind, die das Wesentliche für ihn wären. In jener ersten Sphäre verehrt er sie auch nicht, weil er noch gar nicht zum Bewußtsein des Allgemeinen gekommen ist, das in diesen Gegenständen ist. Auf diesem Standpunkt ist er zur Allgemeinheit der Existenz noch nicht gekommen; auf jenem gilt ihm die natürliche Existenz überhaupt nicht mehr. Aber in der Mitte Beider ist es, daß die Naturmächte als ein Allgemeines und somit gegen das einzelne, empirische Bewußtsein Machthabendes auftreten. Beim Erdbeben, bei der Überschwemmung, der Verfinsterung kann er Furcht vor ihnen haben und Bitten an sie richten. Da erscheinen sie erst als Macht; das Andre ist ihr gewöhnliches Tun, da braucht er nicht zu bitten. Dies Bitten hat aber auch den Sinn des Beschwörens; man sagt, mit Bitten beschwören. Mit dem Bitten erkennt man an, daß man in der Macht des Andern ist. Bitten ist daher oft schwer, weil ich eben dadurch die Gewalt der Willkür des Andern in Ansehung meiner anerkenne. Aber man fordert die Wirkung; die Bitte soll zugleich die Macht sein, die über den Andern ausgeübt wird: Beides vermischt sich, die Anerkenntnis der Übermacht des Gegenstands und andrerseits das Bewußtsein meiner Macht, wonach ich die Übermacht über diesen Gegenstand ausüben will. So sehen wir bei solchen Völkern, daß sie einem Flusse opfern, wenn sie über ihn setzen wollen, der Sonne Opfer bringen, wenn sie sich verfinstert. Sie

machen so Gebrauch von der Macht, zu beschwören. Die Mittel sollen den Zauber über die Naturmacht ausüben, sie sollen hervorbringen, was das Subjekt wünscht. Die Verehrung solcher Naturgegenstände ist demnach ganz zweideutig, nicht reine Verehrung, sondern diese ist gemischt mit Zauber.

Mit solcher Verehrung der Naturgegenstände kann verbunden sein, daß diese auf wesenhaftere Weise vorgestellt werden, als Genien, z. B. die Sonne als Genius, Genius des Flusses usw. Es ist dies eine Verehrung, in der man nicht bei der Einzelnheit des Gegenstandes stehen bleibt, sondern sein Allgemeines vorstellt und dies verehrt. Aber indem dies auch so auf allgemeine Weise vorgestellt wird, als Macht erscheint, so kann der Mensch dennoch das Bewußtsein behalten, auch über diese Genien die Macht zu sein. Ihr Inhalt ist ärmer, nur der eines Naturwesens, er ist immer nur ein natürlicher; so kann sich das Selbstbewußtsein als Macht darüber wissen.

3. Die nächste Objektivierung ist die, daß der Mensch eine selbständige Macht außer ihm anerkennt und in der Lebendigkeit findet. Das Leben, die Lebendigkeit, im Baume schon, noch mehr im Tier ist ein höheres Prinzip als die Natur der Sonne oder des Flusses. Es ist deswegen unter einer unendlichen Menge von Völkern geschehen, daß Tiere als Götter verehrt sind. Dies erscheint uns das Unwürdigste zu sein, aber in Wahrheit ist das Prinzip des Lebens höher als das der Sonne. Das Tier ist eine vornehmere, wahrhaftere Existenz als solche Naturexistenz, und es ist insofern weniger unwürdig, Tiere als Götter zu verehren, als Flüsse, Sterne usw. Das Leben des Tieres kündigt eine regsame Selbständigkeit der Subjektivität an, um die es hier zu tun ist. Sein Selbstbewußtsein ist es, was der Mensch sich objektiv macht; die Lebendigkeit aber ist die Form, die Weise der Existenz, die allerdings der geistigen am nächsten verwandt ist. Die Tiere werden daher noch von vielen Völkern, in Indien und Afrika, verehrt. Das Tier hat ferner die stille Selbständigkeit, Lebendigkeit, die sich nicht preisgibt, die dies und jenes vornimmt; es hat zufällige willkürliche Bewegung, es ist nicht zu verstehen, hat etwas Geheimes in seinen Wirkungsweisen, seinen Äußerungen, es ist lebendig, aber nicht verständlich, wie der Mensch dem Menschen. Dies Geheimnisvolle macht das Wunderbare für den Menschen aus, so daß er die tierische Lebendigkeit für höher ansehen kann als seine eigene. Noch bei den Griechen sind die Schlangen ver-

ehrt worden. Diese haben von alten Zeiten her das Vorurteil für sich gehabt, für ein gutes Omen zu gelten. Auf der Westküste von Afrika findet sich in jedem Hause eine Schlange, deren Mord das größte Verbrechen ist. Einerseits also werden die Tiere verehrt, andrerseits sind sie jedoch auch der größten Willkür in bezug auf die Verehrung unterworfen; die Neger machen sich das erste beste Tier zu ihrem Zauber, verwerfen es, wenn es unwirksam ist, und nehmen ein andres.

Dies ist das Wesen des Tierdienstes. Er ist, insofern der Mensch und das Geistige sich noch nicht in seiner wahrhaften Wesenheit gefaßt hat; die Lebendigkeit des Menschen ist so nur freie Selbständigkeit.

In diesem Kreise der Begierde des einzelnen Selbstbewußtseins, welches weder in sich noch außer sich freie, allgemeine, objektive Geistigkeit anerkennt, wird d m Lebendigen, das verehrt wird, noch nicht die Bedeutung gegeben, die es später in der Vorstellung der Seelenwanderung erhält. Diese Vorstellung begründet sich darauf, daß der Geist des Menschen ein Dauerndes überhaupt ist, daß er aber zu seiner Existenz in der Dauer einer Leiblichkeit bedarf, und daß er insofern diese nun nicht Mensch ist, einer andern bedarf. Diese nächstverwandte ist dann das Tier. Bei dem Tierdienst, der mit der Seelenwanderung verbunden ist, ist dies ein wichtiges und wesentliches Moment, daß mit dieser Lebendigkeit sich die Idee von einem innewohnenden Geistigen verbindet, so daß dieses eigentlich verehrt wird. Hier in diesem Kreise, wo das unmittelbare Selbstbewußtsein die Grundbestimmung ist, ist es aber nur die Lebendigkeit überhaupt, die verehrt wird. Daher ist denn diese Verehrung zufällig und betrifft bald dies Tier, bald ein andres; fast jeder unerfüllte Wunsch bringt einen Wechsel hervor. Es ist hiermit denn auch jedes andre Ding hinreichend: ein selbst gemachtes Idol, ein Berg, Baum usw. So gut die Kinder den Trieb haben, zu spielen, und die Menschen den, sich zu putzen, so ist hier auch der Trieb, etwas als ein Selbständiges und Mächtiges gegenständlich zu haben und das Bewußtsein einer willkürlichen Verbindung vorhanden, die ebenso leicht wieder aufgehoben wird, als die nähere Bestimmtheit des Gegenstandes zunächst als gleichgültig erscheint.

Es entsteht so der Fetischdienst. Fetisch ist ein verdorbenes portugiesisches Wort und gleichbedeutend mit Idol. Fetisch ist etwas überhaupt, ein Schnitzwerk, Holz, Tier, Fluß, Baum usw., und so gibt es Fetische für ganze Völker, und solche für irgend ein Individuum.

Die Neger haben eine Menge von Götzenbildern, natürlichen Gegenständen, die sie zu ihren Fetischen machen. Der nächste beste Stein, Heuschrecke, das ist ihr Lar, von dem sie erwarten, daß er ihnen Glück bringe. Das ist so eine unbekannte, unbestimmte Macht, die sie unmittelbar selbst kreiert haben. Stößt ihnen daher Unangenehmes zu, finden sie den Fetisch nicht dienstfertig, so schaffen sie ihn ab und wählen sich einen andern. Ein Baum, Fluß, Löwe, Tiger sind allgemeine Landesfetische. Wenn Unglück eintritt, Überschwemmung oder ein Krieg, so verändern sie ihren Gott. Der Fetisch ist veränderlich und sinkt zum Mittel herab, dem Individuum etwas zu verschaffen. (Der Nil der Ägypter ist dagegen ganz etwas Andres; er ist ihnen ein allgemein Göttliches, ihre substantielle unveränderliche Macht, worin sich ihre ganze Existenz befindet.)

Das Letzte, worin selbständige Geistigkeit angeschaut wird, ist wesentlich der Mensch selbst, ein Lebendiges, Selbständiges, das geistig ist. Die Verehrung hat hier ihren wesentlichen Gegenstand; und in Rücksicht der Objektivität tritt die Bestimmung ein, daß nicht jedes einzelne zufällige Bewußtsein es ist, welches über die Natur mächtig ist, sondern es sind einzelne wenige Mächtige, die als Geistigkeit angeschaut und verehrt werden. Im existierenden Selbstbewußtsein, das noch Macht hat, ist wesentlich der Wille, das Wissen im Vergleich und im realen Verhältnis mit andern das Gebietende, was als wesentlich notwendig gegen das Andre erscheint und ein Zentrum unter vielen ist. Hier tritt also eine geistige Macht ein, die als objektiv angeschaut werden soll; und so tritt die Bestimmung hervor, daß es Eins oder Einiges sein soll, ausschließend gegen das Andre. So sind denn ein Mensch oder einige Menschen die Zauberer; sie werden als die höchste Macht angesehen, die vorhanden ist. Gewöhnlich sind es die Fürsten: so ist z. B. der Kaiser von China das gewalthabende Individuum über die Menschen und zugleich über die Natur und die natürlichen Dinge. Indem es so ein Selbstbewußtsein ist, das verehrt wird, tut sich denn gleich ein Unterschied in dem hervor, was solch ein Individuum an und für sich und was es nach seiner äußern Existenz ist. Hiernach ist es Mensch, wie andere; das wesentliche Moment ist aber die Geistigkeit überhaupt, dies für sich selbst Sein gegen die äußere zufällige Weise der Existenz.

Das Nächste ist also, daß ein Unterschied gemacht wird zwischen

den Individuen als solchen und als allgemeinen Mächten. Diese allgemeine geistige Macht, für sich vorgestellt, gibt die Vorstellung vom Genius, einem Gotte, der selbst wieder eine sinnliche Weise in der Vorstellung hat. Das wirklich lebende Individuum ist dann der Priester eines solchen Idols; auf diesem Standpunkt ist indessen auch oft der Priester und der Gott zusammengehend. Der Priester, Zauberer ist die Hauptperson, so daß zwar einmal beides getrennt vorgestellt wird; aber wenn der Gott zur Äußerung kommt, kräftig wird, entscheidet usw., so tut er das nur als dieser wirkliche Mensch: die Wirklichkeit verleiht dem Gott die Kraft. Die Priester haben zuweilen auch den wirklichen Regenten über sich. Wenn der Priester und Fürst unterschieden sind, so ist einerseits der Mensch als Gott verehrt und andrerseits gezwungen, zu tun, was die Anderen verlangen. Die Neger, die solche Zauberer haben, die nicht zugleich Regenten sind, binden sie und prügeln sie, bis sie gehorchen, wenn sie nicht zaubern wollen, nicht dazu aufgelegt sind.

Die Bestimmung, daß das Geistige Gegenwart hat im Menschen und das menschliche Selbstbewußtsein wesentlich Gegenwart des Geistes ist, werden wir durch verschiedene Religionen sehen, sie gehört notwendig zu den ältesten Bestimmungen. In der christlichen Religion ist sie auch vorhanden, aber auf höhere Weise und verklärt. Sie er- und verklärt es.

Beim Menschen ist es zweierlei Weise, wie er Objektivität erreicht. Die erste ist, daß er ausschließend gegen Andres ist, die zweite ist die natürliche Weise, daß ihm das Zeitliche abgestreift wird; diese natürliche Weise ist der Tod. Der Tod nimmt dem Menschen, was zeitlich, was vergänglich an ihm ist, aber er hat keine Gewalt über das, was er an und für sich ist. Daß nun der Mensch in sich eine solche Region habe, da er an und für sich ist, kann auf diesem Standpunkte noch nicht zum Bewußtsein kommen: das Selbstbewußtsein hat hier noch nicht die ewige Bedeutung seines Geistes. Das Abstreifen trifft nur das sinnliche Dasein; dem Individuum wird dagegen hier die ganze übrige zufällige Weise seiner Besonderheit, seiner sinnlichen Gegenwart behalten, es ist in die Vorstellung entrückt und wird darin behalten. Dies hat aber nicht die Form der Wahrheit, sondern was ihm so behalten wird, hat noch die Form seines ganz sinnlichen Daseins. Die Verehrung der Toten ist daher noch ganz schwach, von zufälligem Inhalt; diese sind eine Macht, aber schwache Macht.

Das Dauernde an ihnen, was noch sinnlich auffällt, das unsterblich Sinnliche sind die Knochen. Viele Völker verehren daher die Knochen der Verstorbenen und zaubern vermittelst derselben. Man kann hierbei an die Reliquien erinnert werden; und es ist so, daß die Missionare einerseits gegen diese Verehrung eifern und andrerseits ihrer Religion eine größere Macht zuschreiben. So erzählt ein Kapuziner, die Neger hätten Binden, deren Zubereitung mit Menschenblut zauberhaft ist, und denen sie Sicherstellung des Menschen gegen die wilden Tiere zuschreiben. Er habe oft gesehen, daß mit solchen Binden versehene Menschen von Tieren zerrissen worden seien, wogegen die, denen er Reliquien angehängt, immer verschont geblieben seien.

Die Toten, als diese Macht, verlangen also Verehrung, und diese besteht dann in weiter nichts, als daß ihnen eine gewisse Sorgfalt geleistet, Speise und Trank gereicht werde. So gaben die meisten alten Völker den Toten Speise ins Grab. Es ist daher die Vorstellung des Wahren, Dauernden, Aushaltenden sehr untergeordnet. Es wird auch vorgestellt, daß die Toten wieder zur Gegenwart kommen oder teils als Macht gedacht werden können, die die Vernachlässigung der Pflege rächen will, teils als hervorgezaubert durch die Macht des Zauberers, des wirklichen Selbstbewußtseins und so diesem untertan seiend.

Es erhellt hieraus, daß, insofern von Fortdauer die Rede ist, dem Geiste keine absolute, freie, selbständige Macht eingeräumt wird.

Als tot wird der Mensch darin vorgestellt, daß ihm das empirische äußerliche Dasein abgestreift worden ist, aber ihm bleibt in dieser Sphäre noch seine ganze zufällige Natur. Die Objektivierung bezieht sich noch ganz auf die äußere Weise, ist noch ganz formell: es ist noch nicht das Wesentliche, was als Seiendes gilt, und das was übrig bleibt, ist noch die zufällige Natur. Die Dauer selbst, die dem Toten gegeben ist, ist eine oberflächliche Bestimmung, ist nicht seine Verklärung; er bleibt als zufälliges Dasein, in der Macht, in der Hand des lebendigen Selbstbewußtseins, des Zauberers, so daß dieser ihn sogar noch einmal, also zweimal sterben lassen kann.

Die Vorstellung von der Unsterblichkeit hängt mit der Vorstellung von Gott zusammen, hängt überhaupt immer von der Stufe ab, auf welcher der metaphysische Begriff von Gott steht: je mehr die Macht der Geistigkeit nach ihrem Inhalt auf ewige Weise aufgefaßt wird, desto würdiger ist die Vorstellung von Gott und die des Geistes des mensch-

lichen Individuums und der Unsterblichkeit des Geistes. So sinnlich die Vorstellung von dem Geiste des Menschen ist, ebenso sinnlich ist die von dem, was die Macht an und für sich ist.

In dem Angeführten ist nun auch zugleich enthalten, wie wenig Wert der Mensch als Individuum auf diesem Standpunkt hat. Diese Verachtung, Geringachtung des Menschen durch Andere ist unter den Negern auch als Zustand der Sklaverei bekannt, die ganz allgemein unter ihnen ist: Gefangene sind entweder Sklaven oder werden geschlachtet. Mit der Vorstellung der Unsterblichkeit wächst aber auch der Wert des Lebens. Man sollte meinen, es sei umgekehrt, dann habe das Leben weniger Wert. Einerseits ist dies auch der Fall, aber andrerseits wird damit das Recht des Individuums an das Leben um so größer, und das Recht wird erst groß, wenn der Mensch als frei in sich erkannt ist. Beide Bestimmungen, des subjektiven endlichen Fürsichseins und der absoluten Macht, was späterhin als absoluter Geist hervortreten soll, hängen aufs engste zusammen. Auch sollte man meinen, der Mensch, weil er als diese Macht so viel gilt, sei hier hoch geehrt und habe das Gefühl seiner Würde. Aber im Gegenteil: vollkommenen Unwert hat hier der Mensch — denn Würde hat der Mensch nicht dadurch, was er als unmittelbarer Wille ist, sondern nur indem er von einem An- und Fürsichseienden, einem Substantiellen weiß und diesem seinen natürlichen Willen unterwirft und gemäß macht. Erst durch das Aufheben der natürlichen Unbändigkeit und durch das Wissen, daß ein Allgemeines, An- und Fürsichseiendes das Wahre sei, erhält er eine Würde, und dann ist erst das Leben selbst auch etwas wert.

c) Der Kultus in der Religion der Zauberei.

In der Sphäre der Zauberei, wo die Geistigkeit nur gewußt wird als im einzelnen Selbstbewußtsein, kann von Kultus, als freier Verehrung eines Geistigen und an und für sich Objektiven, nicht die Rede sein. Das Verhältnis ist hier vielmehr die Ausübung der Herrschaft über die Natur, die Herrschaft von einigen Selbstbewußten über die Andern, der Zauberer über die Nichtwissenden. Der Zustand dieser Herrschaft ist sinnliche Betäubung, wo der besondere Wille vergessen, ausgelöscht und das abstrakt sinnliche Bewußtsein aufs Höchste gesteigert wird. Die Mittel, um diese Betäubung hervorzubringen, sind Tanz, Musik, Geschrei, Fressen, selbst Mischung der Geschlechter; und diese sind das, was auf einem höheren Standpunkte Kultus wird.

II
DIE ENTZWEIUNG DES BEWUSSTSEINS IN SICH


Der nächste Fortschritt ist der, daß das Bewußtsein einer substantiellen Macht und der Ohnmächtigkeit des unmittelbaren Willens eintritt. Der Mensch erhebt sich zwar, indem jenes Bewußtsein eintritt, über sich, und die wesentliche Unterscheidung des Geistes wird vollzogen, aber indem dies Hohe als Macht gewußt wird und noch nicht weiter bestimmt ist, so ist das Besondere ein nur Accidentelles, ein bloß Negatives, Nichtiges. Durch diese Macht besteht alles, oder sie ist selbst das Bestehen von allem, so daß die Freiheit des Fürsichbestehens noch nicht anerkannt ist. Das ist der Pantheismus[78]).

Diese Macht, die etwas Gedachtes ist, wird noch nicht gewußt als Gedachtes, als geistig in sich. Da sie nun eine geistige Existenz haben muß, aber dies, für sich frei zu sein, noch nicht in sich selbst hat, so hat sie das Moment der Geistigkeit auch nur wieder an einem Menschen, der als diese Macht gewußt wird.

Gott hat hier nur die Bestimmtheit, die Substanz und Macht des Endlichen zu sein, ist aber selbst noch unbestimmt. Er ist noch nicht gewußt als in sich selbst für sich bestimmt zu sein, ist noch nicht als Geist gewußt. Auf dieser Grundlage gestalten sich mehrere Formen, welche fortschreitende Versuche sind, die Substanz als sich selbst bestimmend zu fassen.

Ehe wir nun die geschichtliche Existenz dieser Religionen näher betrachten, haben wir die allgemeine Bestimmtheit dieser ganzen Stufe und ihren metaphysischen Begriff ins Auge zu fassen. Es ist hier näher der Begriff der Erhebung und das Verhältnis der Substanz zum Endlichen zu bestimmen.

Der metaphysische Begriff

Der Mensch verhält sich vom Endlichen aus zum Unendlichen. Indem er die Welt vor sich hat, so fühlt er darin das Unzureichende. Es genügt ihm dies nicht als ein Letztes; er findet die Welt als ein Aggregat von endlichen Dingen. Ebenso weiß sich der Mensch als ein Zufälliges, Vergängliches; in diesem Gefühle geht er über das Einzelne hinaus und erhebt er sich zu dem Allgemeinen, zu dem Einen, das an und für sich ist, einem Wesen, dem diese Zufälligkeit und Bedingtheit nicht zu-

kommt, das vielmehr schlechthin die Substanz gegen dies Accidentelle und die Macht ist, daß dieses Zufällige ist und nicht ist. Religion ist nun eben dies, daß der Mensch den Grund seiner Unselbständigkeit sucht. Er findet erst seine Beruhigung, indem er das Unendliche vor sich hat. Wenn wir von der Religion so abstrakt sprechen, so haben wir schon hier das Verhältnis, den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen. Dieser Übergang kann auf zweierlei Weise gefaßt werden: erstens vom Endlichen zum Unendlichen als jenseitiges, zweitens so, daß die Einheit beider festgehalten wird, das Endliche sich erhält im Unendlichen. In der Naturreligion ist dies so bestimmt, daß in ihr irgend eine einzelne, unmittelbare Existenz, eine natürliche oder geistige, ein Endliches über diesen seinen Umfang unendlich erweitert wird und daß in der beschränkten Anschauung solches Gegenstandes zugleich unendliches Wesen, freie Substantialität gewußt wird. Was überhaupt darin vorhanden, ist: daß in dem endlichen Dinge, der Sonne oder dem Tier usf., zugleich Unendlichkeit, in der äußerlichen Mannigfaltigkeit derselben zugleich die innere unendliche Einheit, göttliche Substantialität angeschaut wird. Dem Bewußtsein wird in der endlichen Existenz hier selbst das Unendliche, ihm in dieser einzelnen Existenz der Gott so gegenwärtig, daß sie nicht verschieden, sondern vielmehr die Weise ist, in der Gott ist, so, daß die natürliche Existenz in unmittelbarer Einheit mit der Substanz erhalten ist.

Dieser Fortgang vom Endlichen zum Unendlichen ist nicht nur ein Faktum, eine Geschichte in der Religion, sondern er ist durch den Begriff notwendig, er liegt in der Natur solcher Bestimmung selbst. Dieser Übergang ist das Denken selbst; dies heißt nichts Anderes, als im Endlichen das Unendliche, im Einzelnen das Allgemeine zu wissen. Das Bewußtsein des Allgemeinen, des Unendlichen ist Denken, als welches Vermitteln in sich selbst, Hinausgehen, überhaupt Aufheben des Äußerlichen, Einzelnen ist. Dies ist die Natur des Denkens überhaupt.

Nun ist das Endliche nicht das Absolute, sondern es ist nur dies, zu vergehen und zum Unendlichen zu werden; das Einzelne ist nur dies, ins Allgemeine, das Accidentelle nur dies, in die Substanz zurückzugehen. Dieser Übergang ist insofern Vermittlung, als er die Bewegung von der anfangenden, unmittelbaren Bestimmtheit in ihr Anderes, in das Unendliche, Allgemeine und die Substanz schlechthin, nicht ein Unmittelbares, sondern ein durch dieses Übergehen Werdendes, Sich-

setzendes ist. Daß dies die wahrhafte Natur dieser Bestimmungen selbst ist, wird in der Logik erwiesen; und es ist wesentlich, dies in seinem eigentlichen Sinne festzuhalten, daß nämlich nicht wir, in bloß äußerer Reflexion, es sind, welche von einer solchen Bestimmung zu der ihr andern übergehen, vielmehr so, daß sie an sich selbst so übergehen.

Betrachten wir nun den angegebenen Übergang, wie er in den Beweisen vom Dasein Gottes vorhanden ist, so ist er, in Form eines Schlusses ausgesprochen, der kosmologische. Das Endliche setzt Unendliches voraus; nun ist Endliches: folglich ist Unendliches. Dieser Beweis hat in der Metaphysik den Inhalt, daß vom zufälligen Sein, von der Zufälligkeit der weltlichen Dinge ausgegangen wird; und die andere Bestimmung ist dann nicht die der Unendlichkeit, sondern die eines an und für sich Notwendigen. Dies ist zwar eine viel konkretere Bestimmung als die des Unendlichen, allein nach dem Inhalte des Beweises ist hier von ihm nicht die Rede, sondern nur die logische Natur des Übergangs kommt in Betracht.

Gott ist also das an und für sich Notwendige; diese Bestimmung ist schlechthin die Grundlage. Gott muß demnach, wenn das auch noch nicht genug ist, als die Substanz gefaßt werden. Dies System ist das, was man Pantheismus nennt. Gott ist da die absolute Macht, das Sein in allem Dasein, die Reinigung seiner selbst von der Bestimmtheit und Negation. Daß die Dinge sind, ist die Substanz, daß sie nicht sind, ist ebenfalls die Macht der Substanz, und diese Macht ist den Dingen unmittelbar immanent.

Wir haben nun die Grundbestimmung des Pantheismus, wie er sich als Religion bestimmt hat, in ihren näheren Formen zu betrachten.

1. Die erste dieser Formen ist die chinesische Religion oder die Religion des Maßes

a) Die allgemeine Bestimmtheit dieser Religion.

Zunächst wird die Substanz noch in derjenigen Bestimmung des Seins gedacht, die zwar dem Wesen am nächsten steht, aber doch noch der Unmittelbarkeit des Seins angehört; der Geist, der noch von ihr verschieden ist, ist ein besonderer, endlicher Geist: der Mensch. Dieser Geist ist einerseits der Gewalthabende, der Ausführer jener Macht, andrerseits, als jener Macht unterworfen, das Accidentelle. Wird der Mensch als diese Macht vorgestellt, so daß sie in ihm als wirkend angesehen wird oder daß er durch den Kultus dazu komme, sich mit ihr identisch

zu setzen, so hat die Macht die Gestalt des Geistes, aber des endlichen, menschlichen Geistes, und da tritt die Trennung von Andern ein, über die er mächtig ist[79]).

b) Die geschichtliche Existenz der Religion des Maßes.

Aus jener unmittelbaren Religion, welche der Standpunkt der Zauberei war, sind wir herausgetreten, da der besondere Geist sich nunmehr von der Substanz unterscheidet und zu ihr in dem Verhältnis steht, daß er sie als die allgemeine Macht betrachtet. In der chinesischen Religion, welche die nächste geschichtliche Existenz dieses substantiellen Verhältnisses ist, wird die Substanz als der Umfang des wesentlichen Seins, als das Maß gewußt. Das Maß gilt als das An- und Fürsichseiende, Unveränderliche; und Thiän, der Himmel, ist die objektive Anschauung dieses An- und Fürsichseienden. Dennoch zieht sich auch die Bestimmung der Zauberei noch in diese Sphäre herein, insofern in der Wirklichkeit der einzelne Mensch, der Wille und das empirische Bewußtsein desselben das Höchste ist. Der Standpunkt der Zauberei hat sich hier sogar zu einer organisierten Monarchie, deren Anschauung etwas Großartiges und Majestätisches hat, ausgebreitet[80]).

Thiän ist das Höchste, aber nicht nur im geistigen, moralischen Sinne; es bezeichnet vielmehr die ganz unbestimmte, abstrakte Allgemeinheit, ist der ganz unbestimmte Inbegriff physischen und moralischen Zusammenhangs überhaupt. Daneben ist aber der Kaiser Regent auf Erden, nicht der Himmel: nicht dieser hat Gesetze gegeben oder gibt sie, welche die Menschen respektieren, göttliche Gesetze, Gesetze der Religion, Sittlichkeit; nicht Thiän regiert die Natur, sondern der Kaiser regiert alles; und er nur ist im Zusammenhang mit diesem Thiän.

Wir unterscheiden Welt, weltliche Erscheinung so, daß außer dieser Welt auch Gott regiert. Hier aber ist nur der Kaiser das Herrschende. Der Himmel der Chinesen, der Thiän, ist etwas ganz Leeres: die Seelen der Verstorbenen existieren zwar in ihm, überleben die Abscheidung vom Körper, aber sie gehören auch zur Welt, da sie als Herren der Naturkreise gedacht werden; und der Kaiser regiert auch über diese, setzt sie in ihre Ämter ein und ab. Wenn die Toten als Vorsteher der natürlichen Reiche vorgestellt werden, so könnte man sagen: sie sind damit erhoben; in der Tat aber werden sie zu Genien des Natürlichen heruntergesetzt, und da ist es Recht, daß der selbstbewußte Wille diese Genien bestimmt.

Der Himmel der Chinesen ist daher nicht eine Welt, die über der Erde ein selbständiges Reich bildet und für sich das Reich des Idealen ist, wie wir uns den Himmel mit Engeln und den Seelen der Verstorbenen vorstellen, oder wie der griechische Olymp vom Leben auf der Erde unterschieden ist; sondern alles ist auf Erden, und alles, was Macht hat, ist dem Kaiser unterworfen. Es ist dies einzelne Selbstbewußtsein, das auf bewußte Weise diese vollkommene Regentschaft führt.

Was das Maß betrifft, so sind es feste Bestimmungen, die Vernunft (Tao) heißen. Die Gesetze des Tao oder die Maße sind Bestimmungen, Figurationen, nicht das abstrakte Sein oder abstrakte Substanz, sondern Figurationen der Substanz, die abstrakter aufgefaßt werden können, die aber auch die Bestimmungen für die Natur und für den Geist des Menschen, Gesetze seines Willens und seiner Vernunft sind. Die ausführliche Angabe und Entwickelung dieser Maße begriffe die ganze Philosophie und Wissenschaft der Chinesen. Hier sind nur die Hauptpunkte hervorzuheben.

Die Maße in der abstrakten Allgemeinheit sind ganz einfache Kategorien: Sein und Nichtsein, das Eins und Zwei, welches denn das Viele überhaupt ist. Diese allgemeinen Kategorien sind von den Chinesen mit Strichen bezeichnet worden: der Grundstrich ist die Linie; ein einfacher Strich (—) bedeutet das Eins und die Affirmation: ja; der gebrochene (— —) Zwei, die Entzweiung und die Negation: nein. Diese Zeichen heißen Kua (die Chinesen erzählen, sie seien ihnen auf der Schale der Schildkröte erschienen). Es gibt vielfache Verbindungen derselben, die dann konkretere Bedeutungen von jenen ursprünglichen Bestimmungen haben. Unter diesen konkreteren Bedeutungen sind besonders die vier Weltgegenden und die Mitte, vier Berge, die diesen Weltgegenden entsprechen, und einer in der Mitte, fünf Elemente: Erde, Feuer, Wasser, Holz und Metall. Ebenso gibt es fünf Grundfarben, wovon jede einem Elemente angehört. Jede chinesische regierende Dynastie hat eine besondere Farbe, Element usw. So gibt es auch fünf Grundtöne in der Musik; fünf Grundbestimmungen für das Tun des Menschen in seinem Verhalten zu Anderen. Die erste und höchste ist das Verhalten der Kinder zu den Eltern, die zweite die Verehrung der verstorbenen Voreltern und der Toten, die dritte der Gehorsam gegen den Kaiser, die vierte das Verhalten der Geschwister zueinander, die fünfte das Verhalten gegen andere Menschen.

Diese Maßbestimmungen machen die Grundlage, die Vernunft aus. Die Menschen haben sich denselben gemäß zu halten. Was die Naturelemente betrifft, so sind die Genien derselben vom Menschen zu verehren.

Es gibt Menschen, die sich dem Studium dieser Vernunft ausschließlich widmen, sich von allem praktischen Leben fern halten und in der Einsamkeit leben; doch ist es immer die Hauptsache, daß diese Gesetze im praktischen Leben gehandhabt werden. Wenn sie aufrecht gehalten sind, wenn die Pflichten von den Menschen beobachtet werden, so ist alles in Ordnung, in der Natur wie im Reiche: es geht dem Reiche und den Individuen wohl. Dies ist ein moralischer Zusammenhang zwischen dem Tun des Menschen und dem, was in der Natur geschieht. Betrifft das Reich Unglück, sei es durch Überschwemmung oder durch Erdbeben, Feuersbrünste, trockene Witterung usw., so kommt dies allein daher, daß der Mensch nicht die Vernunftgesetze befolgt hat, daß die Maßbestimmungen im Reiche nicht gut aufrecht erhalten worden sind; dadurch wird das allgemeine Maß zerstört, und es bricht solches Unglück herein. Das Maß wird hier also als das An- und Fürsichseiende gewußt. Dies ist die allgemeine Grundlage.

Die Betätigung nun des Maßes, die Aufrechterhaltung der Gesetze kommt dem Kaiser zu, als dem Sohne des Himmels, welcher das Ganze, die Totalität der Maße ist. Er hat das Gesetz zu ehren und demselben Anerkennung zu verschaffen. In einer sorgfältigen Erziehung wird der Thronfolger mit allen Wissenschaften und den Gesetzen bekannt gemacht. Der Kaiser erzeigt allein dem Gesetze die Ehre; seine Untertanen haben ihm nur die Ehre zu erweisen, die er dem Gesetz erweist. Der Kaiser bringt Opfer: dies ist nichts Andres, als daß der Kaiser sich niederwirft und das Gesetz verehrt. Ein Hauptfest unter den wenigen chinesischen Festen ist das des Ackerbaues: der Kaiser steht demselben vor; an dem Festtage pflügt er selbst den Acker; das Korn, welches auf diesem Felde wächst, wird zum Opfer gebraucht. Die Kaiserin hat den Seidenbau unter sich, der den Stoff zur Bekleidung hergibt, wie der Ackerbau die Quelle aller Nahrung ist. Wenn Überschwemmungen, Seuchen u. dgl. das Land verwüsten und plagen, so geht das allein den Kaiser an. Er bekennt als Ursache des Unglücks seine Beamten und vorzüglich sich selbst: wenn er und seine Magistratspersonen das Gesetz ordentlich aufrecht erhalten hätten, so wäre das Unglück nicht

eingetreten. Der Kaiser empfiehlt daher den Beamten, in sich zu gehen und zu sehen, worin sie gefehlt hätten, so wie er selbst der Meditation und Buße sich hingibt, weil er nicht recht gehandelt habe. Von der Pflichterfüllung hängt also die Wohlfahrt des Reiches und der Individuen ab. Auf diese Weise reduziert sich der ganze Gottesdienst für die Untertanen auf ein moralisches Leben: die chinesische Religion ist so eine moralische Religion zu nennen (in diesem Sinne hat man den Chinesen Atheismus zuschreiben können).

Die Macht der Gesetze und der Maßbestimmungen ist ein Aggregat von vielen besonderen Bestimmungen und Gesetzen. Diese besonderen Bestimmungen müssen nun auch als Tätigkeiten gewußt werden. Als besondere sind sie der allgemeinen Tätigkeit unterworfen, nämlich dem Kaiser, welcher die Macht der gesamten Tätigkeiten ist. Die besonderen Mächte werden auch als Menschen vorgestellt. Vor allem sind es die abgeschiedenen Voreltern der existierenden Menschen; denn der Mensch wird besonders als Macht gewußt, wenn er abgeschieden, d. h. nicht mehr in das Interesse des täglichen Lebens verwickelt ist. Derjenige kann aber auch als abgeschieden betrachtet werden, der sich selbst von der Welt ausscheidet, indem er sich in sich vertieft, seine Tätigkeit bloß auf das Allgemeine, auf die Erkenntnis dieser Mächte richtet, dem Zusammenhange des täglichen Lebens entsagt und sich von allen Genüssen fernhält. Dadurch ist der Mensch auch dem konkreten menschlichen Leben abgeschieden und er wird daher auch als besondre Macht gewußt. Außerdem gibt es auch noch Geschöpfe der Phantasie, welche diese Macht inne haben: dies ist ein sehr weit ausgebildetes Reich von solchen besonderen Mächten. Sie stehen sämtlich unter der allgemeinen Macht, unter der des Kaisers, der sie einsetzt und ihnen Befehle erteilt.

Es gab unter den Chinesen auch schon eine Klasse von Menschen, die sich innerlich beschäftigten, die nicht nur zur allgemeinen Staatsreligion des Thiän gehörten, sondern eine Sekte, die sich dem Denken ergab, in sich es zum Bewußtsein zu bringen suchte, was das Wahre sei. Die nächste Stufe aus jener ersten Gestaltung der natürlichen Religion, welche eben war, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein sich als das Höchste, als das Regierende nach dieser Unmittelbarkeit weiß, ist die Rückkehr des Bewußtseins in sich selbst, die Forderung, daß das Bewußtsein in sich selbst meditierend ist; und das ist die Sekte des Tao.

Damit ist verbunden, daß diese Menschen, die in den Gedanken, das Innere zurückgehen, sich auf die Abstraktion des Gedankens legen, zugleich die Absicht hatten, unsterbliche, für sich reine Wesen zu werden, teils, indem sie erst eingeweiht waren, teils indem sie die Meisterschaft, das Ziel erlangt und sich selbst für höhere Wesen, auch der Existenz, Wirklichkeit nach, hielten.

Diese Richtung zum Innern, dem abstrahierenden reinen Denken, finden wir also schon im Altertum bei den Chinesen. Eine Erneuerung, Verbesserung der Lehre des Tao fällt in spätere Zeit, und diese wird vornehmlich dem Lao-tse zugeschrieben, einem Weisen, etwas älter, aber gleichzeitig mit Confucius und Pythagoras.

Confucius dagegen ist moralisch, kein spekulativer Philosoph. Der Thiän, diese allgemeine Naturmacht, welche Wirklichkeit durch die Gewalt des Kaisers ist, ist verbunden mit moralischem Zusammenhang, und diese moralische Seite hat Confucius vornehmlich ausgebildet.

Bei der Sekte des Tao ist der Anfang, in den Gedanken, das reine Element überzugehen. Merkwürdig ist in dieser Beziehung, daß in dem Tao, der Totalität, die Bestimmung der Dreiheit vorkommt. Das Eins hat das Zwei hervorgebracht, das Zwei das Drei, dieses das Universum. Sobald sich also der Mensch denkend verhielt, ergab sich auch sogleich die Bestimmung der Dreiheit. Das Eins ist das Bestimmungslose und leere Abstraktion. Soll es das Prinzip der Lebendigkeit und Geistigkeit haben, so muß zur Bestimmung fortgegangen werden. Einheit ist nur wirklich, insofern sie zwei in sich enthält, und damit ist die Dreiheit gegeben. Mit diesem Fortschritt zum Gedanken hat sich aber noch keine höhere geistige Religion begründet: die Bestimmungen des Tao bleiben vollkommene Abstraktionen, und die Lebendigkeit, das Bewußtsein, das Geistige fällt, sozusagen, nicht in den Tao selbst, sondern durchaus noch in den unmittelbaren Menschen.

c) Der Kultus.

Da das Allgemeine nur die abstrakte Grundlage ist, so bleibt der Mensch darin ohne eigentlich immanentes, erfülltes Inneres: er hat keinen Halt in sich. Halt hat er erst in sich, wenn die Freiheit, Vernünftigkeit eintritt, indem er das Bewußtsein ist, frei zu sein, und diese Freiheit als Vernunft sich ausbildet. Wo dagegen das Allgemeine nur diese abstrakte Grundlage überhaupt ist, da hat der Mensch keine immanente, bestimmte Innerlichkeit in sich: darum ist alles Äußerliche für ihn ein

Innerliches; alles Äußerliche hat Bedeutung für ihn, Beziehung auf ihn, und zwar praktische Beziehung. Daraus folgt diese unbestimmbare Abhängigkeit von allem Äußerlichen, dieser höchste, zufälligste Aberglaube.

So sind die Chinesen in ewiger Furcht und Angst vor allem, weil alles Äußerliche eine Bedeutung, Macht für sie ist, das Gewalt gegen sie brauchen, sie affizieren kann. Besonders die Wahrsagerei ist dort zu Hause: in jedem Ort sind eine Menge Menschen, die sich mit Prophezeien abgeben. Die rechte Stelle zu finden für ihr Grab, die Lokalität, das Verhältnis im Raum — damit haben sie es ihr ganzes Leben zu tun. Wenn beim Bau eines Hauses ein anderes das ihrige flankiert, die Front einen Winkel gegen dasselbe hat, so werden alle möglichen Zeremonien vorgenommen und die besonderen Mächte durch Geschenke günstig gemacht. Das Individuum ist ohne alle eigene Entscheidung und ohne subjektive Freiheit.

2. Die Religion der Phantasie

a) Der Begriff derselben.

In ihrer ersten Form sahen wir die substantielle Macht als die Menge und als den Umfang der wesentlichen Bestimmungen und nicht an sich selbst als geistig gewußt werden. Das Selbstbewußtsein in der Religion kann indessen nicht, wie der abstrakt denkende Verstand, bei der Vorstellung jener Macht stehen bleiben, die nur als ein Aggregat von Bestimmungen gewußt wird, welche nur sind; so wird die Macht noch nicht als reelle, für sich seiende Einheit, noch nicht als Prinzip gewußt. Das Entgegengesetzte dieser Bestimmung ist nun die Rücknahme des vielen Bestimmtseins in die Einheit des Sichselbstbestimmens. Diese Konzentration des Sichselbstbestimmens enthält den Anfang der Geistigkeit.

1. Das Allgemeine, als sich selbst bestimmend, nicht nur als eine Menge von Regeln, ist das Denken, existiert als Denken. Aber auf der Stufe, wo wir jetzt stehen, und wo das Allgemeine zuerst als das Bestimmende, als Prinzip hervortritt, ist es noch nicht der Geist, sondern abstrakte Allgemeinheit überhaupt. Indem das Allgemeine so als Denken gewußt wird, bleibt es als solches in sich eingeschlossen. Es ist die Quelle aller Macht, die aber nicht selbst sich als solche äußert.

2. Da nun also das Prinzip, das auf dieser Stufe auftritt, noch nicht so weit gediehen ist, daß diese Entwickelung in ihm selbst geschehen

könnte, da es vielmehr nur in der einfachen, abstrakten Konzentration festgehalten wird, so fällt die Entwickelung, der Reichtum der wirklichen Idee außerhalb des Prinzips; und damit ist die Unterscheidung und die Mannigfaltigkeit in die wildeste Äußerlichkeit der Phantasie ausgelassen. Die Besonderung des Allgemeinen erscheint in einer Vielheit selbständiger Mächte.

3. Dieses Viele, das wild Auseinandergelassene, wird wieder in die erste Einheit zurückgenommen. Diese Zurücknahme, diese Konzentration des Denkens würde, der Idee nach, das Moment der Geistigkeit vollenden, wenn das erste, allgemeine Denken sich in sich selbst zum Unterschiede erschlösse und wenn es in sich als das Zurücknehmen gewußt würde. Auf der Grundlage des abstrakten Denkens bleibt aber die Zurücknahme selbst eine geistlose. Es fehlt hier nichts von den Momenten der Idee des Geistes: es ist in diesem Fortgang die Idee der Vernünftigkeit vorhanden; aber doch machen diese Momente den Geist nicht aus, die Entwickelung vollendet sich nicht zum Geist, weil die Bestimmungen nur allgemein bleiben. Es wird immer nur zurückgekehrt zu jener Allgemeinheit, die selbsttätig ist, aber in der Abstraktion des Selbstbestimmens festgehalten wird. Wir haben also das abstrakte Eine und die Wildheit der ausgelassenen Phantasie, welche zwar wieder gewußt wird als identisch bleibend mit dem Ersten, aber nicht zur konkreten Einheit des Geistigen erweitert wird. Die Einheit des intelligiblen Reiches kommt zum besondern Bestehen, aber dieses wird nicht absolut frei, sondern bleibt in der allgemeinen Substanz gehalten.

Eben damit aber, daß die Entwickelung noch nicht wahrhaft in den Begriff zurückkehrt, noch nicht innerlich vom Begriffe zurückgenommen wird, behält sie bei aller Rückkehr in die Substanz noch ihre Unmittelbarkeit, ist sie noch der Naturreligion angehörig, und die Momente fallen daher auseinander und werden als selbständig gegeneinander getrennt gehalten. Das ist der Fluch der Natur. Wir werden so überall Anklänge des Begriffs, des Wahrhaften finden, die aber im ganzen um so greuelhafter werden, weil sie in der Bestimmung des Auseinander bleiben und die Momente selbständig und gegenständlich in ihrer Besonderheit theoretisch angeschaut werden.

Die nächste Folge ist, daß, so wie die Gegenstände überhaupt und die allgemeinen Gedankenbestimmungen solche freie Selbständigkeit haben, der verständige Zusammenhang der Welt aufgelöst ist; — die-

sen Zusammenhang bilden die Kategorien der Verhältnisse des Notwendigen; oder die Abhängigkeit der Dinge voneinander nach ihrer Qualität, ihrer wesentlichen Bestimmtheit bildet diesen Zusammenhang. Alle diese Kategorien sind aber hier nicht vorhanden, und so taumelt die Natur haltungslos vor der Vorstellung. Irgend eine Einbildung, irgend ein Interesse des Geschehens und Erfolgens, die Bewegung eines Verhältnisses ist durch nichts gebunden und beschränkt. Alle Pracht der Natur und der Einbildung steht zu Gebote, den Inhalt damit zu schmükken, und die Willkür der Einbildung hat völlig ungebundenen Weg, sich dahin oder dorthin, hierdurch oder dortdurch gehen zu lassen.

Durch diese eingebildete Selbständigkeit geschieht es aber ebenso, daß umgekehrt die Haltung des Inhalts und der Gestaltungen verschwindet. Denn da sie bestimmten, endlichen Inhalts sind, so hätten sie ihren objektiven Halt, ihre Wiederkehr und bleibende Erneuerung allein in dem verständigen Zusammenhange, der verschwunden ist, wodurch ihre Selbständigkeit, statt eine Wirklichkeit zu sein, vielmehr zu einer vollkommenen Zufälligkeit wird. Die erscheinende Welt ist daher in den Dienst der Einbildung gesetzt. Die göttliche Welt ist ein Reich der Einbildung, die um so mehr unendlich und mannigfaltig wird, als sie dem Lokal einer üppigen Natur angehört und dieses Prinzip begierdelosen Einbildens, der auf dem theoretischen Boden gestellten Phantasie eben einen Reichtum des Gemüts und seiner Gefühle erzeugt hat, — Gefühle, die in dieser ruhig brütenden Wärme besonders von dem Tone wollüstiger, süßer Lieblichkeit, aber auch schwächlicher Weichheit durchdrungen sind.

Der gegenständliche Inhalt wird hier auch nicht in der Weise der Schönheit aufgefaßt. Diese Mächte, allgemeine Naturgegenstände oder die Mächte des Gemüts, z. B. die Liebe, sind noch nicht als schöne Gestalten. Zur Schönheit der Gestalt gehört freie Subjektivität, die im Sinnlichen, im Dasein zugleich frei ist und sich frei weiß. Denn das Schöne ist wesentlich das Geistige, das sich sinnlich äußert, sich im sinnlichen Dasein darstellt, aber so, daß das sinnliche Dasein vom Geistigen ganz und gar durchdrungen, daß das Sinnliche nicht für sich ist, sondern durchaus nur Bedeutung im Geistigen, durch das Geistige hat, nicht sich, sondern das Geistige zeigt.

Hier ist dieses Verhältnis noch nicht und darum nicht, weil das Geistige nur erst noch in dieser abstrakten Bestimmung der Substan-

tialität vorhanden und die Substantialität noch für sich ist oder diese ihre Besonderheiten und das sinnliche Dasein noch nicht durchdrungen und überwunden hat.

So ist die Kunst die symbolische, die zwar Bestimmungen ausdrückt, aber nicht Bestimmungen des Geistigen. Daher kommt das Unschöne, Verrückte, Phantastische der Kunst, die hier eintritt. Das Symbol ist nicht das reine Schöne, weil da noch ein anderer Inhalt zugrunde liegt als die geistige Individualität; die freie Subjektivität ist nicht das Durchdringende und nicht wesentlich ausgedrückt durch die Gestalt. In dieser Phantasie ist nichts Festes; nichts gestaltet sich zur Schönheit, die erst das Bewußtsein der Freiheit gibt. Überhaupt ist hier die völlige Auflösung der Gestalt, das Hin- und Hergehen und Aufspreizen des Einzelnen vorhanden. Das Innere geht haltungslos in die äußerlichste Existenz über, und die Auslegung des Absoluten, die in dieser Welt der Einbildung vor sich geht, ist nur eine unendliche Auflösung des Einen in das Viele und ein haltungsloser Taumel alles Inhalts. —

Es wird aus dem Bisherigen schon erhellen, daß diese Bestimmungen des göttlichen Wesens in der indischen Religion ihre Existenz haben. Von ihrer weitschichtigen, ihrer Natur nach endlosen Mythologie und mythologischen Formen haben wir hier zu abstrahieren, um uns nur an die Grundbestimmungen zu halten. Diese sind einerseits barock, wild und greuliche, widerliche, ekelhafte Verzerrungen, zugleich aber erweisen sie sich, zur innern Quelle den Begriff zu haben, und erinnern um der Entwickelung willen, die er in diesem theoretischen Boden gewinnt, an das Höchste der Idee, aber drücken auch zugleich die bestimmte Verkümmerung aus, welche die Idee erleidet, wenn diese Grundbestimmungen nicht wiederum zur geistigen Natur zurückgebracht sind.

b) Vorstellung des objektiven Inhalts dieser Stufe.

Das Erste in dem Begriff, das Wahrhafte, das allgemein Substantielle ist die ewige Ruhe des Insichseins, dies in sich selbst seiende Wesen, was die allgemeine Substanz ist. Diese einfache Substanz, welche die Inder Brahm nennen, ist, als das Allgemeine, die an sich seiende Macht, die nicht gegen Anderes gekehrt ist, wie die Begierde, sondern die still, unscheinbar, reflektiert in sich ist, die aber damit als Macht bestimmt ist. Diese in der Form der Allgemeinheit in sich verschlossen bleibende Macht muß von ihrem Wirken, dem durch sie Gesetzten und von ihren

eignen Momenten unterschieden werden. Macht ist das Ideelle, das Negative, wofür alles Andere nur als aufgehoben, negiert ist. Aber die Macht als in sich seiende, allgemeine Macht unterscheidet sich von ihren Momenten selbst, und diese erscheinen deshalb als selbständige Wesenheiten einerseits und andrerseits als solche, die auch vergehen in dem Einen. Sie gehören ihm an, sind nur Momente desselben; aber als unterschiedene Momente treten sie in der Selbständigkeit auf und erscheinen als selbständige Personen, Personen der Gottheit, die Gott, das Ganze selbst sind, so daß jenes Erste in dieser besondern Gestalt verschwindet; aber andrerseits verschwinden sie wieder in der einen Macht. Die Abwechselungen — einmal das Eine, das andere Mal der Unterschied als ganze Totalität — sind die den konsequenten Verstand verwirrende Inkonsequenz dieser Sphäre, aber zugleich die begriffsmäßige Konsequenz der Vernunft gegen die des abstrakt mit sich identischen Verstandes.

Brahm nun, als die eine, einfache, absolute Substanz, ist das Neutrum, die Gottheit, wie wir sagen; Brahma drückt dies allgemeine Wesen mehr als Person, Subjekt aus. Aber es ist ein Unterschied, der nicht konstant angewendet wird, und schon in den verschiedenen *casibus* verwischt sich dieser Unterschied von selbst, da *masculinum* und *neutrum* viele gleiche *casus* haben. Es ist aber auch in dieser Hinsicht kein großer Accent auf jenen Unterschied zu legen, weil Brahma doch immer nur oberflächlich personifiziert wird, so, daß der Inhalt stets diese einfache Substanz bleibt.

An dieser einfachen Substanz treten nun die Unterschiede hervor, und es ist merkwürdig, daß diese Unterschiede so vorkommen, daß sie nach dem Instinkte des Begriffs bestimmt sind. Das Erste ist die Totalität überhaupt als Eine, ganz abstrakt genommen; das Zweite die Bestimmtheit, der Unterschied überhaupt; und das Dritte, der wahrhaften Bestimmung nach, ist, daß die Unterschiede in die Einheit zurückgeführt werden, die konkrete Einheit.

Diese Totalität, diese Einheit, die ein Ganzes, ist, heißt bei den Indern Trimurti — Murti = Gestalt — (wie alle Emanationen des Absoluten Murti genannt werden). Dieses ist das Höchste, unterschieden in sich, so, daß es jene drei Bestimmungen an sich hat.

Das Auffallendste und Größte in der indischen Mythologie ist unstreitig diese Dreieinigkeit. Wir können sie nicht Personen nennen:

denn es fehlt ihnen die geistige Subjektivität als Grundbestimmung. Aber es hat die Europäer aufs höchste verwundern müssen, dieses hohe Prinzip der christlichen Religion hier anzutreffen. Wir werden dasselbe später in seiner Wahrheit kennen lernen und sehen, daß der Geist, als konkreter, notwendig als dreieiniger gefaßt werden muß.

Das Erste nun, das Eine, die Substanz heißt, wie gesagt, Brahma. Es kommt auch Parabrahma vor: was über dem Brahma ist (das geht kraus durcheinander). Über eine solche Bestimmung, wie Brahma, geht der Gedanke, die Reflexion sogleich wieder hinaus und macht sich ein Höheres, das sich in dem Unterschiede bestimmt. Insofern das, was schlechthin die Substanz ist, wieder nur als Eines neben Anderem erscheint, so ist das Bedürfnis des Gedankens, noch ein Höheres zu haben, Parabrahma; und man kann nicht sagen, in welchem bestimmten Verhältnis dergleichen Formen stehen.

Brahma ist also, was als diese Substanz gefaßt ist, aus der alles hervorgegangen, erzeugt ist, diese Macht, die alles erschaffen. Indem aber so die Eine Substanz, das Eine die abstrakte Macht ist, erscheint es auch gleich als das Träge, die formlose träge Materie, zwar das Erzeugende, aber zugleich passiv sich Verhaltende, gleichsam als Weib. Krischna sagt darum von Brahm: Brahm ist mein Uterus, das bloß Empfangende, in den ich meinen Samen lege und daraus alles erzeuge. Auch in der Bestimmung: Gott ist das Wesen, ist nicht das Prinzip des Bewegens, Hervorbringens, keine Tätigkeit.

In den Vedas kommt eine Beschreibung von der Erschaffung der Welt vor, wo Brahma allein in der Einsamkeit ganz für sich seiend vorgestellt wird, und wo ein Wesen, das als ein höheres vorgestellt ist, dann zu ihm sagt, er solle sich ausdehnen und sich selbst erzeugen. Aber Brahma, heißt es dann, sei in tausend Jahren nicht imstande gewesen, seine Ausdehnung zu fassen; da sei er wieder in sich zurückgegangen. Da ist also Brahma vorgestellt als Welt erschaffend, aber weil er das Eine ist, als untätig, als ein Solches, das aufgerufen wird von einem anderen Höheren und formlos ist. Also das Bedürfnis eines Anderen ist gleich da. Im allgemeinen jedoch ist Brahm diese Eine, absolute Substanz.

Die Macht als diese einfache Tätigkeit ist das Denken. In der indischen Religion steht diese Bestimmung an der Spitze, sie ist die absolute Grundlage und das Eine, Brahm.

Die einfache Macht, als das Tätige, hat die Welt erschaffen: dieses

Schaffen ist demnach wesentlich ein Verhalten des Denkens zu sich selbst, eine sich auf sich beziehende Tätigkeit, keine endliche Tätigkeit. Dies ist auch in den indischen Vorstellungen ausgesprochen. Die Inder haben eine Menge Kosmogonien, die alle mehr oder weniger wild sind, und aus denen sich nichts Festes herausfinden läßt; es ist nicht eine Vorstellung von der Erschaffung der Welt, wie in der jüdischen und christlichen Religion. Im Gesetzbuch des Manu, in den Vedas und Puranas sind die Kosmogonien immer verschieden aufgefaßt und dargestellt; jedoch ein Zug ist immer wesentlich darin, daß dies bei sich selbst seiende Denken Erzeugen seiner selbst ist.

Dieser unendlich tiefe und wahre Zug kehrt in den verschiedenen Weltschöpfungsdarstellungen immer wieder. Das Gesetzbuch Manus fängt so an: das Ewige hat mit Einem Gedanken das Wasser erschaffen usw. und legte fruchtbringenden Samen darein; der wurde ein glänzendes Ei, und darin wurde es selbst als Brahma wiedergeboren. In diesem Ei, heißt es, saß die große Macht untätig ein Jahr. Am Ende desselben teilte sich das Ei durch den Gedanken und schuf den einen Teil männlich, den andern weiblich. Der Gedanke also ist das Hervorbringende, und was hervorgebracht wird, ist das Hervorbringende selbst, nämlich die Einheit des Denkens mit sich. Die Rückkehr des Denkens zu sich selbst ist ebenso in anderen Darstellungen. In einem der Vedas (woraus zuerst von Colebrooke Bruchstücke übersetzt worden sind) findet sich eine ähnliche Beschreibung des ersten Schöpferaktus: Es war weder Sein noch Nichts, weder Oben noch Unten, weder Tod noch Unsterblichkeit, sondern nur das Eine eingehüllt und dunkel. Außer diesem Einen existierte Nichts, und dieses brütete einsam mit sich selbst. Durch die Kraft der Kontemplation brachte es aus sich eine Welt hervor. In dem Denken bildete sich zuerst das Verlangen, der Trieb, und dies war der ursprüngliche Same aller Dinge. Hier wird ebenso das Denken in seiner auf sich eingeschlossenen Tätigkeit dargestellt. Das Denken wird aber weiter auch als Denken im selbstbewußten Wesen, im Menschen, der dessen Existenz ist, gewußt. Man könnte den Einwurf machen, die Inder hätten dem Einen eine zufällige Existenz zugeschrieben, da es dem Zufall überlassen bliebe, ob das Individuum sich zu dem abstrakt Allgemeinen, zu dem abstrakten Selbstbewußtsein erhebe. Allein die Kaste der Brahmanen ist unmittelbar das Vorhandensein Brahms; ihre Pflicht ist es, die Vedas zu lesen, sich in sich zurückzuziehen. Das Lesen

der Vedas ist das Göttliche, ja, Gott selbst, ebenso das Gebet. Die Vedas können auch sinnlos, in vollkommener Verdumpfung gelesen werden. Diese Verdumpfung selbst ist die abstrakte Einheit des Denkens; das Ich, das reine Anschauen desselben ist das vollkommen Leere. Die Brahmanen also sind es, in denen Brahm existiert. Durch das Lesen der Vedas ist Brahm; und das menschliche Selbstbewußtsein in der Abstraktion ist Brahm selbst.

Das Zweite ist dann Krischna oder Vischnu, d. i. das Inkarnieren des Brahm überhaupt. Dieser Inkarnationen werden viele, verschiedene von den Indern aufgezählt: es ist überhaupt dies, daß Brahm da als Mensch erscheint. (Diese Vorstellungen von Inkarnationen scheinen zum Teil Anklänge an Geschichtliches zu enthalten, daß große Eroberer, die dem Zustande eine neue Gestalt gegeben, die Götter sind, so beschrieben werden als Götter. Die Taten Krischnas sind Eroberungen, wo es ungöttlich genug zugeht: Eroberung und Liebschaften sind überhaupt die zwei Seiten, Haupttaten der Inkarnationen.)

Das Dritte ist Siva, Mahadeva, der große Gott, oder Rudra. Dies müßte die Rückkehr in sich sein, die Rückkehr zum Ersten, damit die Einheit gesetzt als in sich zurückkehrende wäre. Aber gerade dies ist das Geistlose: es ist die Bestimmung des Werdens überhaupt oder des Entstehens und Vergehens. So ist die Grundbestimmung Sivas einerseits die ungeheure Lebenskraft, andrerseits das Verderbende, Verwüstende, die wilde Naturlebenskraft überhaupt. Sein Hauptsymbol ist darum der Ochse wegen seiner Stärke, die allgemeinste Vorstellung aber der Lingam, was bei den Griechen als *φάλλος* verehrt worden, dieses Zeichen, das die meisten Tempel haben. Das Dritte also, statt das Versöhnende zu sein, ist hier nur diese Wildheit des Erzeugens und Zerstörens. Die Entwickelung geht also nur aus in ein wildes Herumwerfen in dem Außersichsein. Dieser Unterschied ist wesentlich und auf den ganzen Standpunkt gegründet, nämlich auf den Standpunkt der Naturreligion.

Dies sind die drei Grundbestimmungen. Das Ganze wird in einer Figur mit drei Köpfen dargestellt, wiederum symbolisch und unschön.

Außer dieser Hauptgrundlage und Grundbestimmung in der indischen Mythologie wird dann alles Andere durch die Phantasie oberflächlich personifiziert. Große Naturgegenstände, wie der Ganges, die Sonne, der Himalaja (welcher besonders der Aufenthalt des Siva ist), werden

mit Brahm selbst identifiziert. Die Liebe, der Betrug, der Diebstahl, die List, sowie die sinnlichen Naturkräfte in Pflanzen und Tieren, so daß die Substanz die Form der Tiere habe usw. — alles dies wird von der Phantasie aufgefaßt als frei für sich vorgestellt; und so entsteht eine unendliche Götterwelt der besonderen Mächte und Erscheinungen, welche jedoch als untergeordnete gewußt wird. An der Spitze derselben steht Indra, der Gott des sichtbaren Himmels. Diese Götter sind veränderlich und vergänglich und dem höchsten Einen unterworfen; die Abstraktion absorbiert sie: die Macht, welche der Mensch durch diese erhält, setzt sie in Schrecken, ja, Visvamitra schafft selbst einen andern Indra und andere Götter.

Von einer Anzahl und Schätzung dieser Gottheiten kann gar nicht die Rede sein. Da ist nichts, was zu einem Festen gestaltet wäre, indem dieser Phantasie überhaupt alle Bestimmtheit mangelt. Jene Gestaltungen verschwinden wieder auf dieselbe Weise, wie sie erzeugt sind. Die Phantasie geht von einer gemeinen äußerlichen Existenz zur Gottheit über; diese aber kehrt dann ebenso wieder zu dem, was ihr zugrunde lag, zurück. Von Wundern kann man gar nicht sprechen, denn alles ist ein Wunder, alles ist verrückt, und nichts durch einen vernünftigen Zusammenhang der Denkkategorien bestimmt. Allerdings ist sehr vieles symbolisch.

c) Der Kultus.

Dem Charakter der göttlichen Welt entspricht die subjektive Religion, das Sich-selbst-erfassen des Selbstbewußtseins im Verhältnis zu seiner göttlichen Welt.

Der Kultus ist zuerst ein Verhältnis des Selbstbewußtseins zum Brahma, dann aber zu der übrigen, außer ihm seienden, göttlichen Welt.

I. Was das erste Verhältnis, das zu Brahma, betrifft, so ist dasselbe dadurch so ausgezeichnet und eigentümlich, daß es sich isoliert von der übrigen konkreten, religiösen und zeitlichen Lebenserfüllung hält.

1. Brahm ist Denken, der Mensch ist denkend: Brahm hat also im menschlichen Selbstbewußtsein wesentlich eine Existenz.

Der Mensch ist aber nicht nur denkend, sondern er ist hier für sich Denken, er wird seiner als reines Denken bewußt; denn es ist soeben gesagt worden, daß das Denken hier als solches zur Existenz kommt, der Mensch hier die Vorstellung desselben in sich hat. Das Fürsichsein aber, in die Allgemeinheit des Denkens überhaupt gehüllt, in ihr zur

freien Gleichheit mit sich erhoben, ist das sich in seiner Allgemeinheit wissende Selbst des Bewußtseins, welches so, als sich denkend, in sich vorstellend, sich als Brahm weiß.

Dies Verhältnis ist nicht ein Kultus zu nennen, denn es ist keine Beziehung auf die denkende Substantialität als auf ein Gegenständliches, sondern es wird unmittelbar mit der Bestimmung meiner Subjektivität, als Ich selbst gewußt.

Jeder Inder ist sonach momentan selbst Brahm. Brahm ist dies Eine, die Abstraktion des Denkens; insofern der Mensch sich dahin versetzt, sich in sich zu sammeln, so ist er Brahm. Brahm selbst wird nicht verehrt, der Eine Gott hat keinen Tempel, keinen Dienst, keine Gebete. Man frage einen Hindu, einen gelehrten oder ungelehrten, gleichviel: verehrt ihr das höchste Wesen, Paramesvara? betet ihr zu ihm, bringt ihr ihm Opfer dar? so wird er sagen: niemals. Fragen wir weiter: worin besteht diese stille Andacht, diese schweigende Meditation, die euch anbefohlen ist und so geübt wird? so wird er erwidern: wenn ich das Gebet verrichte, mich setze, die Beine übereinander verschränke, die Hände falte und gen Himmel blicke und meinen Geist und meine Gedanken sammele, ohne zu sprechen, so sage ich in mir selbst: ich bin Brahm, das höchste Wesen.

2. Da mit diesem ersten Verhältnis nur ein Moment des einzelnen Gebets, der Andacht gesetzt ist, mithin Brahm in seiner Existenz nur momentan und so diese Existenz einem solchen Inhalte und seiner Allgemeinheit unangemessen ist, tritt die Forderung ein, daß diese Existenz zu einer so allgemeinen gemacht werde, wie der Inhalt ist. Die nächste Forderung ist also, daß dies Abstraktum, dies Ich dem Inhalt angemessen gemacht werde. Dies Erheben heißt nichts Anderes, als den Übergang aus dem Momente stiller Einsamkeit in das Leben, in die konkrete Gegenwart, in das konkrete Selbstbewußtsein abbrechen. Es soll damit Verzicht getan werden auf alle Lebendigkeit, auf alle Verhältnisse des konkreten wirklichen Lebens zu dem Einen. Alle lebendige Gegenwart, sei es die des Naturlebens oder des geistigen, der Familie, des Staats, der Kunst, der Religion ist in die reine Negativität abstrakter Selbstlosigkeit aufgelöst.

Das Höchste, was hiermit im Kultus erreicht wird, ist die Vereinigung mit Gott, welche in der Vernichtung und Verdumpfung des Selbstbewußtseins besteht. Es ist das nicht die affirmative Befreiung und Ver-

söhnung, sondern vielmehr nur die ganz negative, die vollkommene Abstraktion. Es ist diese vollkommene Ausleerung, welche auf alles Bewußtsein, Wollen, alle Leidenschaften, Bedürfnisse Verzicht tut. Solange der Mensch in seinem eignen Bewußtsein verbleibt, ist er nach indischer Vorstellung das Ungöttliche. Die Freiheit des Menschen besteht in Wahrheit darin, nicht im Leeren, sondern im Wollen, Wissen, Handeln bei sich zu sein. Dem Inder dagegen ist die vollkommene Versenkung und Verdumpfung des Bewußtseins das Höchste, und wer sich in dieser Abstraktion hält und der Welt abgestorben ist, heißt ein Yogi.

Dies kommt bei den Indern zur Existenz, indem viele Hindu, welche nicht Brahmanen sind, es unternehmen und vollführen, sich zu dem vollkommen abstrakt sich verhaltenden Ich zu machen. Sie entsagen aller Bewegung, allem Interesse, allen Neigungen, indem sie sich einer stillen Abstraktion hingeben. Sie werden von Anderen verehrt und genährt. Sie verharren sprachlos in stierer Dumpfheit, die Augen in die Sonne gerichtet oder mit geschlossenen Augen. Einige bleiben so das ganze Leben, andere zwanzig, dreißig Jahre. Es wird von einem dieser Hindu erzählt, er habe zehn Jahre gereist, ohne je zu liegen, indem er stehend geschlafen habe; die nächsten zehn Jahre habe er die Hände über dem Kopf gehalten und dann habe er noch vorgehabt, sich, an einem Fuße aufgehängt, $3^3/_4$ Stunden über einem Feuer schwingen zu lassen und sich endlich $3^3/_4$ Stunden eingraben zu lassen. Dann hat er das Höchste erreicht, und hierdurch ist in der Meinung der Inder der Vollbringer solcher Bewegungslosigkeit, solcher Lebenslosigkeit ins Innere versenkt und fortdauernd als Brahm existierend.

Zu bemerken ist, daß dies keine Buße für Verbrechen ist: es wird nichts dadurch gut gemacht. Diese Entsagung hat nicht das Bewußtsein der Sünde zur Voraussetzung. Dies ist hier nicht der Fall, sondern es sind Strengigkeiten (*austereties*), um den Zustand des Brahm zu erreichen. Wie Brahm als das einsame, in sich verschlossene Wesen vorgestellt wird, so ist auch die Erhebung des einzelnen Selbstbewußtseins, das durch die angeführten Strengigkeiten sich seiner eignen Abstraktion zu einem Perennierenden zu machen strebt, vielmehr eine Flucht aus der konkreten Wirklichkeit des Gemüts und lebendiger Wirksamkeit. Es verschwinden in dem Bewußtsein: Ich-bin-Brahm, alle Tugenden und Laster, alle Götter und endlich die Trimurti selbst.

Der Mensch, der sich so zum fortdauernden Brahm gemacht hat,

gilt nun als das, was wir früher im Zauberer sahen, daß er die absolute Macht über die Natur erworben habe und sei. Es wird vorgestellt, daß Indra, der Gott des Himmels und der Erde, Angst und Bangnis bekomme vor solch einem Menschen.

Indem nun der Mensch denkend ist und hiervon das Bewußtsein des Denkens, als des Allgemeinen, an sich Seienden unterschieden wird und beides ein Angeborenes ist, so folgt daraus, daß es zwei Klassen von Menschen gibt: die einen als denkende Menschen, als Menschen überhaupt, die anderen als die, welche das Bewußtsein des Menschen sind, als absolutes Sein. Dies sind die Brahmanen, die Wiedergeborenen, durch die Geburt zweimal Geborenen: einmal natürlich, das andere Mal denkend geboren. Dies ist tief. Das Denken des Menschen ist hier angesehen als Quelle seiner zweiten Existenz, Wurzel seiner wahrhaften Existenz, die er sich durch Freiheit gibt.

Die Brahmanen sind von Hause aus zweimal geboren, und ihnen widerfährt die ungeheure Verehrung; wogegen alle anderen Menschen keinen Wert haben. Das ganze Leben der Brahmanen drückt die Existenz Brahms aus, ihr Tun besteht darin, Brahm hervorzubringen, ja, sie haben durch die Geburt das Vorrecht, die Existenz Brahms zu sein. Wenn jemand aus einer niedern Kaste einen Brahmanen berührt, so hat er sein Leben verwirkt. In Manus Gesetzen finden sich viele Bestrafungen bei Verbrechen gegen die Brahmanen. Wenn z. B. ein Sudra eine beschimpfende Rede gegen einen Brahmanen ausstößt, so wird ihm ein eiserner, zehn Zoll langer Stab glühend in den Mund gestoßen. Und wenn er sich untersteht, einen Brahmanen belehren zu wollen, so wird ihm heißes Öl in den Mund und in die Ohren gegossen. Den Brahmanen wird eine geheimnisvolle Kraft zugeschrieben. Es heißt im Manu: kein König ärgere einen Brahmanen; denn, aufgebracht, kann er sein Reich mit allen seinen festen Orten, seine Heere, Elefanten usw. zerstören.

II. Der eigentliche Kultus ist das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu dem Wesenhaften, zu dem, was an und für sich ist, Bewußtsein des Einen in diesem Wesen, Bewußtsein seiner Einheit mit ihm. Das Zweite ist dann das Verhältnis des Bewußtseins zu den selbst mannigfaltigen Gegenständen; dies sind die vielen Gottheiten.

Brahm hat keinen Gottesdienst, keine Tempel und Altäre. Die Einheit des Brahm wird nicht in Beziehung auf das Reale, auf das wirksame

Selbstbewußtsein gesetzt. Es gibt nur ein Verhalten zu besonderen Gottheiten, die losgebundene Natürlichkeit sind. Die Hauptbestimmung ist die Lebenskraft, das Erzeugende und Untergehende und das Lebendigwerden und Sichverändern. Hieran schließen sich dann als Gegenstände der Verehrung Naturgegenstände, Tiere usw. an. Der Kultus ist also hier ein Verhältnis zu diesen Besonderen, die einseitig abgeschnitten sind, also ein Verhältnis zu unwesentlichen Dingen in natürlicher Form. Das religiöse Tun ist ein wesentliches Tun; eine allgemeine Weise des Lebens wird damit vorgestellt, vollbracht, wird darin gewußt, verwirklicht. Hier dagegen ist das religiöse Tun ein Inhalt, der unwesentlich, ohne Vernunft ist.

Weil so die Hauptsache unwesentlich ist, so ist der Kultus von unendlichem Umfang; alles kommt hinein. Es ist gar nicht um den Inhalt zu tun, er hat keine Grenze in sich; die religiösen Handlungen sind so vernunftlos in sich, sind auf ganz äußere Weise bestimmt. Es ist eine Ungebundenheit nach allen Seiten darin. Insofern darüber hinausgegangen wird und in den religiösen Handlungen auch Befriedigung sein muß, so ist dies nur durch sinnliche Betäubung. Das eine Extrem ist die Flucht der Abstraktion; die Mitte ist die Sklaverei sinnlosen Seins und Tuns; das andere Extrem ist die willkürliche Ausschweifung: die traurigste Religion. Insofern in diesem Kultus die Flucht gesetzt ist, so ist das gegenwärtige Tun bloß rein äußerliche Handlung, die vollbracht wird, bloße Werktätigkeit; und dazu kommt die wildeste Betäubung, Orgien der schrecklichsten Art. Dies ist der notwendige Charakter dieses Kultus, den er dadurch erhält, daß das Bewußtsein des Einen so getrennt ist, dass der Zusammenhang mit dem übrigen Konkreten unterbrochen ist und alles auseinander fällt. In der Einbildung ist die Wildheit und Freiheit gesetzt, in ihr hat die Phantasie ihr Feld. Wir finden so die schönste Poesie bei den Indern, aber immer mit der verrücktesten Grundlage. Wir werden angezogen von der Lieblichkeit und abgestoßen von der Verworrenheit und dem Unsinn.

Es ist deswegen hier auch kein Recht, keine Pflicht vorhanden; denn die Freiheit des Willens, des Geistes ist eben: in der Bestimmtheit bei sich zu sein; aber dieses Beisichsein, diese Einheit ist hier abstrakt, bestimmungslos. Das ist die Quelle für diese phantastische Vielgötterei der Inder. Die Phantasie macht hier alles zu Gott. Daß aber die Inder in dieser wilden Ausgelassenheit so freigebig sind, ihre Weise des Seins

mitzuteilen, diese Freigebigkeit hat in einer schlechten Vorstellung von sich, hat darin ihren Grund, daß der Mensch noch nicht den Inhalt der Freiheit des Ewigen, wahrhaft an und für sich Seienden in sich hat, daß er seinen Inhalt, seine Bestimmung noch nicht höher weiß, als den Inhalt einer Quelle, eines Baumes. Es ist alles an die Einbildung verschwendet und für das Leben nichts übrig behalten.

Damit hängt zusammen, daß das Leben des Menschen keinen höheren Wert hat, als das Sein von Naturgegenständen, das Leben eines Natürlichen. Das Leben des Menschen hat nur Wert, wenn es selbst höher in sich selbst ist. Das menschliche Leben bei den Indern aber ist ein Verachtetes, Geringgeschätztes. Wert kann der Mensch sich hier nicht auf affirmative, sondern nur auf negative Weise geben. Das Leben erhält nämlich hier bloß Wert durch die Negation seiner selbst. Alles Konkrete ist nur negativ gegen die Abstraktion, die hier das Herrschende ist. Daraus folgt diese Seite des indischen Kultus, daß Menschen sich, Eltern ihre Kinder opfern. Hierher gehört auch das Verbrennen der Weiber nach dem Tode des Mannes. Diese Opfer haben einen höheren Wert, wenn sie ausdrücklich mit Rücksicht auf Brahm oder irgend einen Gott geschehen, denn dieser ist auch Brahm.

Mit der Stellung, die hier dem Menschen gegeben wird, hängt auch der Tierdienst der Inder zusammen. Das Tier ist nicht ein bewußter Geist; aber der Mensch ist eben in der Konzentration der Bewußtlosigkeit auch nicht weit vom Tiere entfernt. Das Wirken ist bei den Indern nicht als bestimmte Tätigkeit, sondern als einfache, durchwirkende Kraft vorgestellt. Die besondere Tätigkeit wird gering geachtet, nur die Verdumpfung gilt, bei der dann allerdings bloß die Lebendigkeit des Tieres übrig bleibt.

Indem der Mensch auf diese Weise ohne Freiheit ist, keinen Wert in sich hat, so ist damit in konkreter Ausdehnung dieser unsägliche, unendlich viele Aberglaube verbunden, diese enormen Fesseln und Beschränkungen. Das Verhältnis zu äußerlichen natürlichen Dingen, das dem Europäer unbedeutend ist, diese Abhängigkeit wird zu einem Festen, Bleibenden gemacht. Denn der Aberglaube hat eben seinen Grund darin, daß der Mensch nicht gleichgültig gegen die äußerlichen Dinge ist; und er ist dies nicht, wenn er in sich keine Freiheit, nicht die wahrhafte Selbständigkeit des Geistes hat. Alles Gleichgültige ist

fest, während alles Nichtgleichgültige, das Rechtliche und Sittliche losgelassen und der Willkür preisgegeben ist.

3. Die Religion des Insichseins

a) Der Begriff derselben.

Die allgemeine Grundlage ist noch dieselbe wie diejenige, die der indischen Religion eigen ist. Der Fortschritt besteht nur darin, daß die Bestimmungen der indischen Religion aus ihrem wilden, ungebändigten Auseinanderfallen und aus ihrer natürlichen Zerfahrenheit zusammengebracht, in ihr inneres Verhältnis gesetzt werden und ihr haltungsloser Taumel beruhigt wird. Diese Religion des Insichseins ist die Sammlung und Beschwichtigung des Geistes, der aus der wüsten Unordnung der indischen Religion in sich und in die wesentliche Einheit zurückkehrt.

Die wesentliche Einheit und die Unterschiede fielen bisher noch so sehr auseinander, daß die letzteren für sich selbständig waren und nur in der Einheit verschwanden, um sogleich wieder in aller Selbständigkeit hervorzutreten. Das Verhältnis der Einheit und der Unterschiede war ein unendlicher Progreß, ein beständiger Wechsel des Verschwindens der Unterschiede in der Einheit und in ihrer für sich seienden Selbständigkeit. Dieser Wechsel wird jetzt abgeschnitten, indem dasjenige, was in ihm an sich enthalten ist, wirklich gesetzt wird: das Zusammenfallen der Unterschiede in die Kategorie der Einheit.

Als dieses Insichsein, für welches die Beziehung auf Anderes nun abgeschnitten ist, ist das Wesen in sich seiende Wesentlichkeit. Reflexion der Negativität in sich und so das in sich Ruhende und Beharrende.

So mangelhaft diese Bestimmung auch sein mag, denn das Insichsein ist noch nicht konkret, ist nur das Verschwinden der selbständigen Unterschiede, so ist hier doch fester Boden, wahrhafte Bestimmung Gottes, die die Grundlage ausmacht.

Wenn wir diese Vorstellung mit dem Vorurteil vergleichen, nichts von Gott zu wissen, so steht, wie schlecht und niedrig sie auch aussieht, diese Religion doch höher als diejenige, welche sagt: Gott ist nicht zu erkennen (denn hier kann gar keine Verehrung stattfinden, indem man nur verehren kann, was man weiß, erkennt. *Is colit Deum, qui eum novit* — pflegt ein Exempel in der lateinischen Grammatik zu sein). Das Selbstbewußtsein hat hier doch wenigstens ein affirmatives Verhältnis zu diesem Gegenstande; denn eben die Wesenheit des Insichseins ist das Denken selbst, und dies ist das eigentlich Wesentliche des Selbstbe-

wußtseins: also ist nichts Unbekanntes, Jenseitiges in demselben. Es hat sein eignes Wesen affirmativ vor sich, indem es diese Wesenheit zugleich als seine Wesentlichkeit weiß; aber es stellt es sich auch vor als Gegenstand, so daß es dies Insichsein, diese reine Freiheit von sich, diesem Selbstbewußtsein unterscheidet; denn dies ist zufälliges, empirisches, mannigfaltig bestimmtes Fürsichsein. Dies ist die Grundbestimmung.

Die Substanz ist allgemeine Gegenwärtigkeit, aber, als in sich seiende Wesentlichkeit, muß sie auch konkret in einer individuellen Konzentration gewußt werden. Diese Gestalt und Bestimmtheit ist gemäß dem Standpunkte der Naturreligion noch die unmittelbare Gestalt des Geistigen und hat die Form eines diesen Selbstbewußten. Im Vergleich mit der vorhergehenden Stufe ist also von der phantastisch in zahllose Mengen zerfallenden Personifikation zu einer solchen fortgegangen, die bestimmt umschlossen und gegenwärtig ist. Ein Mensch wird verehrt und er ist als solcher der Gott, der individuelle Gestalt annimmt und sich darin zur Verehrung hingibt. Die Substanz in dieser individuellen Existenz ist die Macht, Herrschaft, das Schaffen und die Erhaltung der Welt, der Natur und aller Dinge: die absolute Macht.

b) Die geschichtliche Existenz dieser Religion.

Geschichtlich ist diese Religion vorhanden als die des F o e. Sie ist die Religion der Mongolen, Tibetaner im Norden und im Westen Chinas, ferner der Birmanen und Ceylonesen, wo jedoch das, was sonst Foe heißt, B u d d h a genannt wird. Es ist überhaupt die Religion, die wir unter dem Namen der L a m a i s c h e n kennen. Sie ist die ausgebreitetste und hat die meisten Anhänger. Ihre Verehrer sind zahlreicher als die des Mohammedanismus, welcher wieder mehr Anhänger zählt als die christliche Religion. Es ist damit, wie in der mohammedanischen Religion: ein einfach Ewiges macht die Grundanschauung und die Bestimmung des Innern aus, und diese Einfachheit des Prinzips ist durch sich selbst fähig, verschiedene Nationalitäten sich zu unterwerfen.

Die Vorstellung dieser Religion in ihren bestimmteren Zügen ist nun folgende.

1. Die absolute Grundlage ist die Stille des Insichseins, in welchem alle Unterschiede aufhören, alle Bestimmungen der Natürlichkeit des Geistes, alle besonderen Mächte verschwunden sind. So ist das Absolute als das Insichsein das Unbestimmte, das Vernichtetsein alles Be-

sonderen, so daß alle besonderen Existenzen, Wirklichkeiten nur etwas Accidentelles, nur gleichgültige Form sind.

2. Da die Reflexion in sich, als das Unbestimmte (auch wieder dem Standpunkte der Naturreligion gemäß), nur die unmittelbare ist, so ist sie, in dieser Form als Prinzip ausgesprochen, das Nichts; und das Nichtsein ist das Letzte und Höchste. Nur das Nichts hat wahrhafte Selbständigkeit; alle andre Wirklichkeit, alles Besondere hat keine. Aus Nichts ist Alles hervorgegangen, in Nichts geht Alles zurück. Das Nichts ist das Eine, der Anfang und das Ende von Allem. So verschiedenartig die Menschen und Dinge sind, so ist nur das Eine Prinzip: das Nichts, woraus sie hervorgehen; und nur die Form macht die Qualität, die Verschiedenheit aus.

Auf den ersten Anblick muß es auffallen, daß der Mensch Gott als Nichts denke; dies muß als die größte Sonderbarkeit erscheinen. Aber näher betrachtet heißt diese Bestimmung: Gott ist schlechthin nichts Bestimmtes: das Unbestimmte. Es ist keine Bestimmtheit irgend einer Art, die Gott zukommt, er ist das Unendliche; das ist so viel, als: Gott ist die Negation von allem Besonderen.

Wenn wir die Formen, die wir heutzutage hören, die gang und gäbe sind, betrachten: Gott ist das Unendliche, das Wesen, das reine, einfache Wesen, das Wesen der Wesen und nur das Wesen, so ist das entweder ganz oder ziemlich gleichbedeutend mit dem, daß Gott das Nichts ist. Ebenso wenn man sagt, man könne Gott nicht erkennen, so ist Gott für uns das Leere, Unbestimmte. Jene moderne Weise ist also nur ein milderer Ausdruck dafür: Gott ist das Nichts. Das ist aber eine bestimmte, notwendige Stufe: Gott ist das Unbestimmte, die Unbestimmtheit, in welcher das unmittelbare Sein und dessen scheinbare Selbständigkeit aufgehoben und verschwunden ist.

3. Gott, ob zwar als Nichts, als Wesen überhaupt gefaßt, ist doch gewußt als dieser unmittelbare Mensch, als Foe, Buddha, Dalailama. Diese Vereinbarung kann uns am widerwärtigsten, empörendsten, unglaublichsten erscheinen, daß ein Mensch mit allen sinnlichen Bedürfnissen als Gott angesehen wird, als der, welcher die Welt ewig erschaffe, erhalte, hervorbringe.

Wenn in der christlichen Religion Gott in Gestalt des Menschen verehrt wird, so ist das unendlich unterschieden; denn das göttliche Wesen wird da angeschaut in dem Menschen, der gelitten hat, gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist; das ist nicht der Mensch im

sinnlichen, unmittelbaren Dasein, sondern der, der die Gestalt des Geistes an sich trägt. Aber als der ungeheuerste Kontrast erscheint es, wenn in der unmittelbaren Endlichkeit des Menschen das Absolute verehrt werden soll; diese ist eine noch sprödere Vereinzelung, als das Tier. Die menschliche Gestalt hat ferner in sich selbst die Forderung der Erhebung, und darum scheint es widrig, wenn diese Forderung zum Beharren bei gemeiner Endlichkeit niedergeschlagen wird.

Diese Vorstellung ist aber verstehen zu lernen, und indem wir sie verstehen, rechtfertigen wir sie. Wir zeigen, wie sie ihren Grund, ihr Vernünftiges, eine Stelle in der Vernunft hat; dazu aber gehört auch, daß wir ihren Mangel einsehen. Wir müssen bei den Religionen einsehen, daß es nicht bloß Sinnloses, Unvernünftiges ist: das Wichtigere ist vielmehr, das Wahre zu erkennen, wie es mit der Vernunft zusammenhängt; und das ist schwerer, als etwas für sinnlos zu erklären.

Die abstrakte Substanz nämlich, diese gedachte Substanz, die nur für das Denken ist, kann nicht Inhalt einer Volksreligion sein, kann nicht der Glaube eines konkreten Geistes sein. Der konkrete Geist beseitigt den Mangel, und dieser Mangel ist, daß die Subjektivität fehlt, d. i. die Geistigkeit. Aber hier auf der Stufe der Naturreligion ist diese Geistigkeit noch nicht als solche, noch nicht gedachte, allgemeine Geistigkeit, sondern sinnliche, unmittelbare: da ist es ein Mensch, als sinnliche, äußerliche, unmittelbare Geistigkeit, also in der Geistigkeit eines diesen Menschen, eines empirischen, einzelnen Bewußtseins.

Die Vorstellung hierbei ist, daß ein Mensch in seiner Meditation, Selbstbeschäftigung mit sich, seinem Vertiefen in sich, und nicht bloß in seiner Lebendigkeit, die allgemeine Substanz sei.

Dieses Vertiefen in sich, aber zugleich als abstraktes Denken an sich, ist die wirksame Substantialität, die Erschaffung und Erhaltung der Welt. Dabei ist die Substanz wohl Eine, aber die Subjektivität, diese Gestaltungen sind mehrere, und es liegt unmittelbar in ihnen, daß sie mehrere sind: denn diese Gestaltung ist selbst im Verhältnis zur Substantialität, zwar als ein Wesentliches, doch auch zugleich als ein Accidentelles vorgestellt.

So gibt es denn mehrere, nämlich drei Hauptlamas: der erste, Dalailama, befindet sich in Lassa, nördlich vom Himalaja. Ferner ist ein anderer Lama in Klein-Tibet in Tischu-Lombu in der Gegend von Napul. In der Mongolei endlich ist noch ein dritter Lama.

Es ist ein Unterschied zwischen Buddhismus und Lamaismus; gemeinsam haben sie dies, welches angegeben worden; und die den Foe und Buddha verehren, verehren auch den Dalailama. Es ist jedoch jener mehr unter der Form eines Verstorbenen, der aber auch unter seinen Nachfolgern gegenwärtig ist. So wird auch von Foe erzählt, er habe sich 8000 Mal inkarniert, sei in wirklicher Existenz eines Menschen vorhanden gewesen.

Das sind die Grundbestimmungen, die aus dem, was hier die göttliche Natur ist, folgen und allein daraus folgen, da diese selbst noch ganz bei der unentwickelten Abstraktion des ruhigen, bestimmungslosen Insichseins stehen bleibt. Deswegen ist auch alle weitere Gestaltung und Vorstellung teils empirisch-geschichtlicher, teils eingebildeter Zufälligkeit preisgegeben. Das Detail davon gehört einer Beschreibung der zahllosen, verworrenen Einbildungen über Begebenheiten, Schicksale jener Gottheiten, ihrer Freunde und Schüler an und gibt eine Materie, die ihrem Gehalte nach nicht viel Interesse noch Wert und überhaupt aus dem angegebenen Grunde nicht das Interesse des Begriffes hat.

Auch in betreff des Kultus haben wir es hier nicht mit den äußeren Zeremonien und Gewohnheiten zu tun, sondern nur das Wesentliche ist hier zu beschreiben, wie nämlich das Insichsein, das Prinzip dieser Stufe, im wirklichen Selbstbewußtsein erscheint.

c) Der Kultus.

Auf den Charakter der Völker, die ihr angehören, hat diese Religion der Substantialität besonders insofern gewirkt, als sie die Erhebung über das unmittelbare, einzelne Bewußtsein zur durchgehenden Forderung machte.

1. Da das Eine als das Substantielle gefaßt wird, so liegt darin unmittelbar die Erhebung über die Begierde, den einzelnen Willen, die Wildheit — das Versenken in die Innerlichkeit, Einheit. Das Bild des Buddha ist in dieser denkenden Stellung, Füße und Arme übereinander gelegt, so daß eine Zehe in den Mund geht — dies Zurückgehen in sich, dies an sich selbst Saugen. Der Charakter der Völker dieser Religion ist der der Stille, Sanftmut, des Gehorsams, der über der Wildheit, der Begierde steht.

Vor allem aber ist der Dalailama die Erscheinung des vollendeten und befriedigten Insichseins. Sein Hauptcharakter ist Ruhe und Sanftmut,

womit er Einsicht und ein durchaus edles Wesen verbindet. Die Völker verehren ihn, indem sie ihn in dem schönen Licht betrachten, daß er in der reinen Betrachtung lebe und das absolut Ewige in ihm gegenwärtig sei. Wenn der Lama auf äußerliche Dinge seine Aufmerksamkeit richten muß, so ist er allein mit dem wohltätigen Amt beschäftigt, Trost und Hilfe zu spenden. Sein erstes Attribut ist Vergessen und Erbarmen. Daß aber ein Individuum, in dem sich die Substanz konzentriert hat, sich diese würdige, edle äußere Darstellung gibt, hängt innerlich zusammen.

Insofern die Stille des Insichseins das Vernichtetsein alles Besondern, das Nichts ist, so ist für den Menschen ebenso dieser Zustand der Vernichtung der höchste, und seine Bestimmung ist, sich zu vertiefen in dieses Nichts, die ewige Ruhe, das Nichts überhaupt, in das Substantielle, wo alle Bestimmungen aufhören, wo kein Wille, keine Intelligenz ist. Durch fortwährendes Vertiefen und Sinnen in sich soll der Mensch diesem Prinzip gleich werden: er soll ohne Leidenschaft sein, ohne Neigung, ohne Handlung und zu diesem Zustand kommen: Nichts zu wollen und Nichts zu tun.

Da ist von Tugend, Laster, Versöhnung, Unsterblichkeit keine Rede; die Heiligkeit des Menschen ist, daß er in dieser Vernichtung, in diesem Schweigen sich vereint mit Gott, dem Nichts, dem Absoluten. Im Aufhören aller Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele besteht das Höchste. Wenn diese Stufe erlangt ist, so ist keine Abstufung, kein Wechsel mehr, und der Mensch hat keine Wanderungen nach dem Tode zu befürchten; da ist er identisch mit Gott.

Dies also ist das Absolute: der Mensch hat aus sich Nichts zu machen.

Wenn der Mensch in seinem Sinne sich auf diese negative Weise verhält, sich nicht gegen das Äußerliche, sondern nur gegen sich selbst wehrt und sich mit dem Nichts vereint, sich alles Bewußtseins, aller Leidenschaft entschlägt, dann ist er in den Zustand erhoben, der bei den Buddhisten Nirvana heißt. Da ist der Mensch nicht schwer, nicht mehr dem Gewicht, der Krankheit, dem Alter, dem Tode unterworfen; er ist anzusehen als Gott selbst, ist Buddha geworden.

2. Hat nun der Mensch dadurch, daß er sich in diese Abstraktion, vollkommene Einsamkeit, diese Entsagung, das Nichts versetzt, dies erlangt, daß er ununterscheidbar von Gott, ewig, identisch mit Gott ist,

so tritt hier die Vorstellung von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung in die Lehre des F o e , B u d d h a wesentlich ein.

Unsterblichkeit ist, daß die bei sich seiende Seele als wesenhaft zugleich existierend ist. Wesen ohne Existenz ist eine bloße Abstraktion. Die Wesenhaftigkeit, der Begriff muß existierend gedacht werden: es gehört also die Realisation auch zur Wesenhaftigkeit. Aber die Form der Realisation ist hier noch die sinnliche Existenz, die sinnliche Unmittelbarkeit. Die Seelenwanderung ist, daß die Seele noch beharrt nach dem Tode, aber in einer andern, sinnlichen Weise. Weil die Seele noch abstrakt als Insichsein gefaßt wird, so ist diese Gestaltung gleichgültig. Der Geist wird nicht als Konkretes gewußt, ist nur abstrakte Wesenheit; und so ist das Dasein, die Erscheinung nur die unmittelbare, sinnliche Gestalt, welche zufällig menschliche oder tierische Gestalt ist. Mensch, Tier, die ganze Welt der Lebendigkeit wird zum bunten Kleide der farblosen Individualität. Das Insichsein, das Ewige hat noch keinen Inhalt, also auch keinen Maßstab für die Gestalt.

Daß der Mensch in solche Gestalten übergeht, wird nun mit der Moralität, mit dem Verdienste zusammengebracht. Nämlich bei dem Verhältnis des Menschen zu dem Prinzip, dem Nichts, gilt, daß er, um glücklich zu sein, durch fortwährende Spekulation, Meditation, Sinnen über sich, sich bemühen muß, diesem Prinzip gleich zu werden; und die Heiligkeit des Menschen ist, in diesem Schweigen sich mit dem Gotte zu vereinigen. Die lauten Stimmen weltlichen Lebens müssen verstummen; das Schweigen des Grabes ist das Element der Ewigkeit und Heiligkeit. In dem Aufhören aller Bewegung, Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele, in dieser Vernichtung seiner selbst, darin besteht das Glück; und wenn der Mensch zu dieser Stufe der Vollkommenheit gekommen ist, so ist keine Abwechselung mehr, seine Seele hat keine Wanderung mehr zu befürchten, denn er ist identisch mit dem Gotte Foe. Die Seele ist in die Region des Nichts erhoben und so aus dem Gebundensein an die äußerliche, sinnliche Gestaltung erlöst.

Insofern der Mensch aber in seinem Leben nicht durch Entsagung, Versenkung in sich zu diesem Glück gekommen ist, so ist dies Glück wohl in ihm, indem sein Geist dies Ansichsein ist, aber er bedarf noch der Dauer, dazu des Leiblichen, und so entsteht die Vorstellung der Seelenwanderung.

3. Hier ist es nun, daß mit dieser Vorstellung sich wieder die Seite der

Macht und der Zauberei verbindet und daß die Religion des Insichseins in den wildesten Aberglauben ausläuft. Das theoretische Verhältnis schlägt, weil es in sich eigentlich leer ist, in das praktische der Zauberei um: es tritt die Vermittlung der Priester ein, die zugleich das Höhere und die Macht über die Gestaltungen sind, die der Mensch annimmt. Die Anhänger der Religion des Foe sind in dieser Rücksicht höchst abergläubig. Sie glauben, daß der Mensch in alle möglichen Gestalten übergehe, und die Priester sind die im Übersinnlichen lebenden Beherrscher der Gestalt, welche die Seele annehmen soll, und vermögen sie daher auch von unglücksvollen Gestalten frei zu halten.

Das Dogma der Seelenwanderung ist auch der Punkt, wo der einfache Kultus des Insichseins in die mannigfachste Idololatrie umschlägt. In diesem Dogma liegt der Grund und Ursprung der unendlichen Menge von Idolen, Bildern, die überall verehrt werden, wo Foe herrscht. Vierfüßige Tiere, Vögel, kriechende Tiere, mit Einem Worte: die niedrigsten Tiergestaltungen haben Tempel und werden verehrt, weil der Gott in seinen Wiedergeburten jedes bewohnt und jeder tierische Körper von der Seele des Menschen bewohnt sein kann.

III

DIE NATURRELIGION IM ÜBERGANG ZUR RELIGION DER FREIHEIT



Das Entfalten der Momente der Idee, das Sich-Unterscheiden des Denkens der absoluten Substanz war bisher mangelhaft, insofern die Gestalten einerseits sich in harte Festigkeit verloren, andrerseits es nur die Flucht war, die zur Einheit kam, oder die Einheit nur das Verschwinden der Unterschiede war. Jetzt aber tritt die Reflexion der Mannigfaltigkeit in sich ein, daß das Denken selbst Bestimmung in sich erhält, so daß es Sich-Bestimmen ist und das Bestimmen nur Wert und Gehalt hat, insofern es in diese Einheit reflektiert ist. Hiermit ist der Begriff der Freiheit gesetzt; und der göttliche Begriff wird so Einheit des Endlichen und Unendlichen.

In den vorigen Stufen war Gott das in sich vertiefte empirische Selbstbewußtsein, welches Brahm ist, diese Abstraktion in sich; oder das Höchste war als Mensch vorhanden. So war die substantielle Einheit noch untrennbar vom Subjekt. Die Objektivität des Absoluten, das Bewußtsein seiner Selbständigkeit für sich war nicht vorhanden. Erst hier ist dieser Bruch zwischen Subjektivität und Objektivität. Die Objektivität verdient hier eigentlich erst den Namen Gott, und diese Objektivität Gottes haben wir hier, weil der Inhalt sich an sich selbst dazu bestimmt hat, konkrete Totalität an sich zu sein. Dies ist, daß Gott ein Geist, daß Gott in allen Religionen der Geist ist.

1. Die Religion des Guten oder des Lichts

a) Begriff dieser Religion.

1. Gott wird hier gewußt als das An- und Fürsichseiende, das in sich bestimmt ist.

Die Bestimmtheit ist aber zunächst nicht eine mannigfache, sondern selbst das Reine, Allgemeine, sich selbst Gleiche, ein Bestimmen der Substanz, wodurch sie aufhört, Substanz zu sein, und anfängt, Subjekt zu sein. Diese Einheit, als sich bestimmend, hat einen Inhalt; und daß dieser Inhalt das von ihr Bestimmte ist und dieser ihr gemäß, der allgemeine Inhalt ist, ist das, was Gutes heißt oder das Wahre: denn das sind nur Formen, die den weiteren Unterschieden des Wissens und Wol-

lens angehören, die in der höchsten Subjektivität nur Eine Wahrheit, Besonderungen dieser Einen Wahrheit sind. Das Gute ist also zugleich Selbstbestimmen des Einen, der absoluten Substanz, bleibt damit unmittelbar die absolute Macht — das Gute als absolute Macht. Das ist die Bestimmung des Inhalts.

2. Eben in diesem Bestimmen des Absoluten liegt (weil es Sichbestimmen und das Gute ist, worin auch das konkrete Leben seine affirmative Wurzel anschauen und sich darin seiner selbst auf wahrhafte Weise bewußt werden kann) der Zusammenhang mit dem Konkreten, mit der Welt, mit dem konkret empirischen Leben überhaupt: aus dieser Macht gehen alle Dinge hervor.

Mit diesem affirmativen Zusammenhange aber, wo die Bestimmtheit in die Allgemeinheit aufgenommen ist, ist gesagt, daß die Dinge überhaupt gut sind. Dadurch sind die Steine, Tiere, Menschen überhaupt gut: das Gute ist in ihnen präsente Substanz, und das, was gut ist, ist ihr Leben, ihr affirmatives Sein. Sofern sie gut bleiben, gehören sie diesem Reich des Guten an: sie sind von Haus aus zu Gnaden angenommen, nicht daß nur ein Teil zu diesen zweimal Geborenen gehört, wie in Indien, sondern das Endliche ist vom Guten geschaffen und ist gut.

3. Das Gute ist sonach konkret in sich; und doch ist diese Bestimmtheit des Konkretseins selbst noch abstrakt. Denn dazu, daß das Gute nicht abstrakt sei, gehört die Entwickelung der Form, das Gesetztsein der Momente des Begriffs. Um als vernünftige Idee zu sein, um als Geist gewußt zu werden, müssen seine Bestimmungen, das Negative, die Unterschiede als seine Mächte durch den Gedanken in ihm gesetzt, gewußt werden. Hier dagegen haben wir das Gute noch als Einseitiges, damit als absoluten Gegensatz zu einem Andern; und dieses Andere ist das Böse. Das Negative ist also in dieser Einfachheit noch nicht in seinem Recht enthalten. Das Gute ist wohl das Wahrhafte, das Mächtige, aber im Kampfe mit dem Bösen, so, daß das Böse als absolutes Prinzip gegenübersteht und gegenüberstehen bleibt: es soll zwar das Böse überwunden, ausgeglichen werden, aber was soll, ist nicht; Sollen ist eine Kraft, die sich nicht durchführen kann, dies Schwache, Ohnmächtige.

Wir haben so zwei Prinzipien, diesen orientalischen Dualismus: das Reich des Guten und Bösen — dieser große Gegensatz ist es, der hier zu dieser allgemeinen Abstraktion gekommen ist. In der Mannigfaltigkeit

der vorigen Götter ist allerdings Mannigfaltigkeit, Unterschied; aber ein Anderes ist, daß diese Zweiheit zum allgemeinen Prinzip geworden ist, der Unterschied als dieser Dualismus sich gegenübersteht. Der Gegensatz nun des Endlichen und Unendlichen ist ein solcher zwischen Ahriman und Ormuzd.

Aber weiter hat das Gute um seiner Allgemeinheit willen zugleich eine natürliche Weise des Daseins, Seins für Anderes — das Licht, die reine Manifestation. Wie das Gute das sich selbst Gleiche, die Subjektivität in ihrer reinen Gleichheit mit sich selbst im Geistigen ist, so ist das Licht diese abstrakte Subjektivität im Sinnlichen. Denn das Licht ist im Natürlichen die reine Manifestation, das Sichselbstbestimmen, aber auf ganz einfache, allgemeine Weise.

Dies hat scheinbar eine Schwierigkeit, daß das Gute, zu dem wir gekommen sind, auch noch wesentlich an sich die Seite der Natürlichkeit haben soll, ob zwar sie die reine Natürlichkeit des Lichtes ist. Aber die Natur kann vom Geist überhaupt nicht weggelassen werden, gehört zum Geiste. Auch Gott, als in sich Konkretes, als reiner Geist, ist zugleich wesentlich Schöpfer und Herr der Natur. Also die Idee in ihrem Begriff, Gott in seiner Wesenheit in sich muß diese Realität, diese Äußerlichkeit setzen, die wir Natur heißen. Das Moment der Natürlichkeit kann deshalb nicht fehlen; nur ist es hier noch auf abstrakte Weise, in dieser unmittelbaren Einheit mit dem Geistigen, dem Guten, weil eben das Gute noch dies Abstrakte ist.

Das Licht hat dann die Finsternis sich gegenüber. In der Natur fallen diese Bestimmungen somit auseinander: das ist die Ohnmacht der Natur, daß das Licht und seine Negation nebeneinander sind, obzwar das Licht die Macht ist, die Finsternis zu vertreiben. Diese Bestimmung in Gott ist selbst noch dies Ohnmächtige: um ihrer Abstraktion willen den Gegensatz, Widerspruch noch nicht in sich zu enthalten und ertragen zu können, sondern das Böse neben sich zu haben.

Aber das Licht ist im Kampfe mit der Finsternis, dem Bösen, welches es überwinden soll, aber nur soll, denn es kommt nicht dazu.

b) Existenz dieser Religion.

Diese Religion des Lichts oder des unmittelbar Guten ist die Religion der alten Parsen, von Zoroaster gestiftet. Durch Herodot und andere griechische Schriftsteller haben wir Nachrichten über diese Religion erhalten, doch zur näheren Kenntnis derselben ist man erst in

neueren Zeiten durch die Entdeckung der Haupt- und Grundbücher (*Zend-Avesta*) jenes Volkes durch den Franzosen Anquetil du Perron gekommen. Diese Bücher sind in der alten Zendsprache geschrieben, einer Schwestersprache des Sanskrit.

Man hat die Parsen Feueranbeter genannt. Dies ist insofern unrichtig, als die Parsen ihre Verehrung nicht an das Feuer als das verzehrende, materielle wenden, sondern nur an das Feuer als Licht, welches als die Wahrheit des Materiellen zur Erscheinung kommt.

Ormuzd ist das Allgemeine, er ist das Licht, und sein Reich ist das Lichtreich überhaupt. Wie das allgemeine Licht personifiziert ist, so werden es auch die besonderen Lichter. So sind die Sterne als Genien personifiziert. Sie sind Geister des Ormuzd, des allgemeinen Lichts und des an und für sich Guten.

Diese Sterne heißen die Amschadspan. Ormuzd, der das allgemeine Licht ist, ist auch einer der Amschadspan. Es gibt im Reiche des Ormuzd sieben Amschadspan. Man könnte hierbei etwa an die Planeten denken, aber sie werden im Zendavesta und in allen, auch sogar an jeden einzelnen, gerichteten Gebeten nicht näher charakterisiert. Die Lichter sind die Gefährten des Ormuzd und regieren mit ihm. Auch der persische Staat ist, wie dieses Lichtreich, als das Reich der Gerechtigkeit und des Guten dargestellt. Der König war auch mit sieben Großen umgeben, die seinen Rat bildeten und die als Repräsentanten der Amschadspan, wie der König als Stellvertreter des Ormuzd, vorgestellt wurden. Die Amschadspan regieren, jeder einen Tag abwechselnd, im Lichtreich mit Ormuzd. Es ist somit hier nur ein oberflächlicher Unterschied der Zeit gesetzt.

Zu dem Guten oder dem Lichtreich gehört alles, was Leben hat. Was in allen Wesen gut ist, das ist Ormuzd: er ist das Belebende durch Gedanke, Wort und Tat. Es ist insofern hier auch noch Pantheismus, als das Gute, das Licht — die Substanz in allem ist. Alles Glück, Segen und Seligkeit fließt darin zusammen; was existiert als liebend, glücklich, kräftig usw., das ist Ormuzd. Er gibt allen Wesen Lichtschein, dem Baum wie dem edlen Menschen, dem Tiere wie dem Amschadspan. Die ganze Welt ist sonach Ormuzd, in allen ihren Stufen und Arten; und in diesem Lichtreich ist alles gut. Dem Lichte gehört alles an, alles Lebendige, alles Wesen, alle Geistigkeit. Die Tat, das Wachstum der endlichen Dinge, alles ist Licht, ist Ormuzd. Es ist nicht bloß das sinnliche, allge-

meine Leben, sondern es ist Kraft, Geist, Seele, Seligkeit darin. Indem der Mensch, der Baum, das Tier lebt, sich des Daseins erfreut, affirmative Natur hat, etwas Edles ist, so ist dies sein Glanz, sein Licht, und dies ist der Inbegriff der substantiellen Natur eines jeden.

Es kann noch erwähnt werden, daß einer unter den Gehilfen des Ormuzd Mithras ist, der μεσίτης, Vermittler. Es ist eigentümlich, daß schon Herodot diesen Mithras auszeichnet: doch scheint in der Religion der Parsen die Bestimmung der Vermittlung, Versöhnung noch nicht überwiegend gewesen zu sein. Erst später ist der Mithrasdienst allgemeiner ausgebildet worden, als das Bedürfnis der Versöhnung im Menschengeiste stärker bewußt, lebendiger und bestimmter geworden ist.

Der Mithrasdienst hat bei den Römern zur christlichen Zeit besondere Ausbildung erhalten, und noch im Mittelalter findet sich ein geheimer Mithrasdienst, angeblich mit dem Tempelherrnorden verbunden. Wie Mithras dem Ochsen das Messer in den Hals stößt, ist ein wesentliches Bild, das zum Mithraskultus gehört; das hat man in Europa häufig gefunden.

c) Der Kultus.

Der Kultus dieser Religion des Lichts folgt unmittelbar aus ihrer Bestimmung.

Die Lichterscheinung wird verehrt, und dabei kommt den Parsen die Lokalität zustatten. Die Ebenen, auf denen überall Naphtaquellen sich finden, werden benutzt. Auf den Altären wird Licht gebrannt. Es ist nicht sowohl Symbol, sondern die Gegenwart des Vortrefflichen, des Guten. Alles Gute in der Welt wird so geehrt, geliebt, angebetet, denn es gilt für den Sohn, für das Erzeugnis des Ormuzd, worin er sich liebt, sich gefällt. Ebenso werden Lobgesänge an alle reinen Geister der Menschen gerichtet. Sie heißen Ferver und sind entweder leibliche noch existierende Wesen, oder verstorbene. So wird Zoroasters Ferver gebeten, über sie zu wachen. Ebenso werden Tiere verehrt, weil Leben, Licht in ihnen ist. Das Ideal hierbei ist der himmlische Stier, wie bei den Indern, das Symbol der Erzeugung, dem Siva zur Seite stehend. Unter den Feuern wird vornehmlich die Sonne verehrt. Unter den Bergen ist auch ein solches Ideal, Albordj, der Berg der Berge. Unter den Bäumen wird einer ausgezeichnet: aus Hom, dem Baum, quillt das Wasser der Unsterblichkeit.

So wird Alles verehrt, was lebendig ist: Sonne, Stern, Baum, als Gutes, aber nur das Gute, das Licht in ihm, nicht seine besondere Gestalt,

seine endliche, vergängliche Weise. Dieser Unterschied des Substantiellen und des Vergänglichen ist aber ein leichter Unterschied. Der absolute ist der Unterschied des Guten und Bösen.

Hiernach hat mithin der Kultus den Zweck, Ormuzd in seiner Schöpfung zu verherrlichen; und die Verehrung des Guten in allem ist Anfang und Ende. Die Gebete sind einfach, einförmig und ohne eigentümliche Nüancen. Die Hauptbestimmung des Kultus ist, daß der Mensch sich selbst im Innern und im Äußern rein halten und dieselbe Reinheit überall erhalten und verbreiten soll. Das ganze Leben des Parsen soll dieser Kultus sein; er ist nicht etwas Isoliertes, wie bei den Indern. Überall soll der Parse das Leben fördern, fruchtbar machen, fröhlich erhalten, das Gute ausüben in Wort und Tat, an allen Orten, alles Gute unter den Menschen fördern, wie die Menschen selbst, Kanäle graben, Bäume pflanzen, Wanderer beherbergen, Wüsten anbauen, Hungrige speisen, die Erde tränken, die selbst Subjekt und Genius andrerseits ist.

2. Die syrische Religion oder die Religion des Schmerzes

Die Bestimmung des Kampfes und des Sieges über das Böse ist von uns soeben betrachtet worden. Diesen Kampf als Schmerz nun haben wir als nächstes Moment zu betrachten. Der Kampf als Schmerz scheint ein oberflächlicher Ausdruck zu sein. Es liegt aber darin, daß der Kampf nicht mehr nur äußerer Gegensatz, sondern in Einem Subjekt und in dessen Selbstempfindung ist. Der Kampf ist dann die Objektivierung des Schmerzes. Der Schmerz ist aber überhaupt der Verlauf der Endlichkeit und subjektiv die Zerknirschung des Gemüts. Dieser Verlauf der Endlichkeit, des Schmerzes, Kampfes, Sieges ist ein Moment in der Natur des Geistes, und es kann in dieser Sphäre nicht fehlen, in welcher sich die Macht zu geistiger Freiheit fortbestimmt.

Der Geist ist wesentlich dies, aus seinem Anderssein und aus der Überwindung dieses Andersseins, durch die Negation der Negation zu sich selbst zu kommen. Der Geist bringt sich hervor: er macht die Entfremdung seiner selbst durch. Da er aber noch nicht als Geist gesetzt ist, so ist dieser Verlauf der Entfremdung und der Rückkehr noch nicht ideell, als Moment des Geistes gesetzt, sondern unmittelbar und darum in der Form der Natürlichkeit.

Diese Bestimmung nun hat die Gestaltung in der phönizischen und den vorderasiatischen Religionen überhaupt erhalten. In diesen Re-

ligionen ist der angegebene Prozeß enthalten: das Unterliegen, die Entfremdung Gottes und das Wiederauferstehen desselben ist vornehmlich in der phönizischen Religion herausgehoben. Die Vorstellung vom Phönix ist bekannt. Es ist ein Vogel, der sich selbst verbrennt, und aus seiner Asche geht ein junger Phönix in neuer Kräftigkeit hervor.

Diese Entfremdung, dieses Anderssein als natürliche Negation bestimmt, ist der Tod, aber der Tod, der ebenso aufgehoben wird, indem daraus ein verjüngtes Aufleben eintritt. Der Geist ist ewig dies, sich abzusterben, sich in der Natürlichkeit endlich zu machen; aber durch die Vernichtung seiner Natürlichkeit kommt er zu sich selbst. Der Phönix ist hierfür das Symbol. Es ist nicht der Kampf des Guten mit dem Bösen, sondern ein göttlicher Verlauf, welcher der Natur Gottes selbst angehört und der Verlauf an Einem Individuum. Die nähere Form, in welcher dieser Verlauf gesetzt ist, ist der Adonis, eine Gestalt, die auch nach Ägypten und Griechenland übergegangen ist. Auch in der Bibel wird er unter dem Namen: Thammus (תַּמּוּז) Ezech. 8, 14 erwähnt: „und siehe, daselbst saßen Weiber, die weineten über den Thammus.“ Im Frühling wurde ein Hauptfest des Adonis gefeiert. Es war eine Totenfeier, ein Fest der Klage, welches mehrere Tage dauerte. Zwei Tage hindurch wurde Adonis mit Klagen gesucht. Der dritte Tag war das Freudenfest, wo der Gott wieder auferstanden war. Das ganze Fest hatte den Charakter einer Feier der Natur, die im Winter erstirbt und im Frühling wieder erwacht. Einerseits ist dies also ein Naturverlauf, andrerseits aber ist er symbolisch als ein Moment des Gottes zu nehmen, das Absolute überhaupt bezeichnend.

Der Mythus des Adonis ist auch mit der griechischen Mythologie verbunden. Nach dieser war Aphrodite die Mutter des Adonis. Sie hielt ihn als zartes Kind in einem Kästchen verborgen und brachte dieses zur Aïs; Persephone wollte dann das Kind, wie es die Mutter verlangte, nicht wieder herausgeben. Zeus entschied den Streit also, daß jede der beiden Göttinnen den Adonis ein Dritteil des Jahres behalten durfte; das letzte Dritteil war seiner eignen Wahl überlassen. Er zog es vor, auch diese Zeit bei der allgemeinen Mutter und der seinigen, Aphrodite, zuzubringen. Es bezieht sich zwar dieser Mythus, nach seiner nächsten Auslegung, auf den Samen unter der Erde, der dann heraufwächst. Der Mythus von Kastor und Pollux, die abwechselnd sich in der Unterwelt und auf der Erde aufhalten, bezieht sich auch darauf. Seine wahre Be-

deutung ist aber nicht bloß die Veränderung der Natur, sondern der Übergang überhaupt von der Lebendigkeit, dem affirmativen Sein zum Tode, der Negation und wiederum die Erhebung aus dieser Negation — die absolute Vermittlung, die wesentlich zum Begriff des Geistes gehört.

Dieses Moment des Geistes ist also hier zur Religion geworden.

3. Die Religion des Rätsels

Die Form der Vermittlung des Geistes mit sich, in der das Natürliche noch überwiegend ist, die Form des Übergehens, wo vom Andern als solchem angefangen wird, das die Natur überhaupt ist, und das Übergehen noch nicht als Zusichkommen des Geistes erscheint: diese Form ist es, die den vorderasiatischen Religionen eigen ist. Das Fernere ist nun, daß dieses Übergehen als ein Zusichkommen des Geistes erscheint, nur noch nicht so, daß dieses eine Versöhnung wäre, sondern daß der Kampf, das Ringen der Gegenstand ist, aber als Moment des Gottes selbst.

Ormuzd hat den Ahriman immer sich gegenüber. Es ist zwar auch die Vorstellung, daß am Ende Ahriman bezwungen werde und Ormuzd allein herrsche, aber das ist nur als ein Zukünftiges ausgesprochen, nicht als etwas Präsentes. Gott, das Wesen, der Geist, das Wahre muß gegenwärtig sein, nicht in der Vorstellung in die Vergangenheit oder Zukunft verlegt werden. Das Gute, das ist die nächste Forderung, muß auch in der Tat als reale Macht in sich gesetzt und wie als allgemeine, so als die reale Subjektivität gefaßt werden.

Der Dualismus des Lichts und der Finsternis fängt hier an, sich zu vereinigen, so, daß in die Subjektivität selbst dieses Finstere, Negative fällt, das in seiner Steigerung auch zum Bösen wird. Die Subjektivität ist dies, die entgegengesetzten Prinzipien in sich zu vereinen, die Gewalt zu sein, diesen Widerspruch zu ertragen und in sich aufzulösen.

Das Licht geht nicht unter, aber hier ist es Ein Subjekt, das sich selbst entfremdet, in der Negativität seiner festgehalten wird, aber in und aus dieser Entfremdung sich selbst wiederherstellt. Das Resultat ist die Vorstellung des freien Geistes, aber noch nicht als wahrhafte Idealität, zunächst nur das Drängen, den Hervorgang derselben hervorzubringen.

Es ist dies die letzte Bestimmung der Naturreligion in diesem Kreise, und zwar die Stufe, welche den Übergang zu der Religion der freien Subjektivität macht. Wir treten nun dem Begriffe nach dem Reiche der realen, wirklichen Subjektivität näher.

a) Bestimmung des Begriffs dieser Stufe.

Subjektivität überhaupt ist abstrakte Identität mit sich, Insichsein, das sich unterscheidet, das aber ebenso Negativität dieses Unterschiedes ist, welches sich im Unterschiede erhält, diesen nicht aus sich entläßt, die Macht desselben bleibt, darin ist, aber darin für sich ist, den Unterschied momentan in sich hat.

Hierin sind zwei Hauptbestimmungen zu bemerken.

Die erste ist, daß das Subjekt identisch mit sich ist und zugleich bestimmte unterschiedene Bestimmungen in sich setzt.

Das zweite Moment ist, daß das Subjekt ausschließend ist, negative Beziehung seiner auf sich selbst, wie die Macht, aber gegen Anderes. Dies Andere kann auch selbständig erscheinen, aber so, daß die Selbständigkeit nur ein Schein ist, oder so, daß seine Existenz, seine Gestaltung nur ein Negatives sei gegen die Macht der Subjektivität, so, daß diese das Herrschende sei.

Die Subjektivität vereinigt so einerseits wohl alles, läßt aber andrerseits das Andere noch übrig, weil sie noch unreif ist; und die Vermischung hat daher noch den Mangel dessen, womit sie noch verwickelt ist, der Naturreligion. Die Subjektivität ist noch nicht für sich seiende und somit freie, sondern die Mitte zwischen Substanz und freier Subjektivität. Diese Stufe ist also voller Inkonsequenzen, und es ist die Aufgabe der Subjektivität, sich zu reinigen: dies ist die Stufe des Rätsels.

In dieser Gärung kommen alle Momente vor. Es hat daher ein besonderes Interesse, diesen Standpunkt zu betrachten, weil hier beide Stufen, die vorhergehende der Naturreligion und die folgende der freien Subjektivität, in ihren Hauptmomenten vorkommen, beide noch nicht gesondert: so ist denn nur Rätselhaftes und Verwirrung, und nur durch den Begriff hat man den Faden, anzugeben, auf welcher Seite so Heterogenes zusammenkommt, und welchem von beiden die Hauptmomente angehören.

Der Gott ist hier noch die innere Natur, die Macht an sich, und deswegen ist die Gestalt für diese Macht zufällig, eine willkürliche: dieser nur an sich seienden Macht kann diese oder jene Gestalt eines Menschen, eines Tieres verliehen werden. Die Macht ist bewußtlose, tätige Intelligenz, die nicht geistig ist, nur Idee, aber nicht subjektive Idee, sondern bewußtlose Lebendigkeit, das Leben überhaupt. Wenn aber das Leben im allgemeinen als Gestalt vorgestellt werden soll, so liegt am nächsten,

ein Lebendiges zu nehmen; welches Lebendige, welches Tier, welchen Menschen ist gleichgültig. So ist denn Tierdienst auf diesem Standpunkt vorhanden, und zwar in größter Mannigfaltigkeit: es werden verschiedene Tiere in verschiedenen Lokalitäten verehrt.

Wichtiger dem Begriffe nach ist, daß das Subjekt immanent in sich selbst bestimmt ist, nicht mehr das allgemeine Gute ist, sondern Unterschiede in seine Bestimmung setzt, daß also hier verschiedenes Gutes gesetzt ist. Das Subjekt ist erst insofern reales Subjekt, oder die Freiheit beginnt erst damit, daß Verschiedenes für mich sein kann, daß die Möglichkeit zu wählen da ist. So erst steht das Subjekt über dem besondern Zweck, ist frei von der Besonderheit, wenn diese nicht den Umfang der Subjektivität selbst hat, nicht mehr das allgemeine Gute ist. Denn nun erscheint es als seine Wahl, das Eine oder das Andere zu wollen. Das Subjekt ist beschließend gesetzt, und es erscheint die Bestimmung der Zwecke und des Handelns.

Hier ist es nun auch, daß die Gestalt als menschliche bestimmt und so ein Übergang des Gottes aus der tierischen zur menschlichen Gestalt ist. In freier Subjektivität ist unmittelbar die einem solchen Begriff entsprechende Gestalt nur die menschliche; es ist nicht mehr nur Leben, sondern freies Bestimmen nach Zwecken. Es tritt also für die Gestalt die menschliche Bestimmung ein, etwa eine besondere Subjektivität, ein Held, ein alter König usw. Nicht so bestimmt, wie Ormuzd in unbestimmt menschlicher Gestalt, ist hier die menschliche, wo die besonderen Zwecke als in der ersten Subjektivität eintreten; es tritt vielmehr die Besonderheit der Gestalt hervor, die besondere Zwecke hat und Lokalitätsbestimmungen.

An dem Subjekt muß nämlich näher die entwickelte Bestimmtheit erscheinen. Die bestimmten Zwecke des Handelns sind beschränkt, bestimmt. Diese Bestimmtheit muß angeschaut werden. Aber die Momente sind noch nicht die Totalität der Gestalt, sondern stellen sich zuerst als ein Aufeinanderfolgen dar, als Lebenslauf, als verschiedene Zustände des Subjekts. Nicht die ewige Geschichte also wird an dem Subjekt angeschaut, so daß sie die Natur desselben ausmachte, sondern nur die Geschichte von Zuständen.

So erscheint auch das zweite Moment, die Negation, als Zustand des Subjekts: es ist seine Entäußerung, der Tod überhaupt. Denn der Tod ist die nächste Weise, wie die Negation an dem Subjekt, insofern

es nur überhaupt natürliche, auch menschlich daseiende Gestalt hat, erscheint. Diese Negation aber hat die weitere Bestimmung, daß, weil es nicht die ewige Geschichte ist, nicht das Subjekt in seiner Totalität ist, daß dieser Tod an das einzelne Dasein durch Anderes von außen kommt, durch das böse Prinzip.

Es ist also der Tod des Gottes, der hier als Bestimmung eintritt.

Und zwar haben wir das Sterben Gottes hier als in ihm selbst, so, daß die Negation immanent in seinem Wesen, in ihm selbst ist, und dadurch eben ist dieser Gott wesentlich als Subjekt charakterisiert. Denn Subjekt ist dies, daß es in ihm sich dies Anderssein gibt und durch Negation seiner zu sich zurückkehrt, sich hervorbringt. Zur Selbstbestimmung gehört das Moment der inneren, nicht äußerlichen Negativität, wie dies schon in dem Worte: Selbstbestimmung, liegt. Der Tod, der hier zur Erscheinung kommt, ist daher auch nicht wie der Tod des Lama, des Buddha, des Indra und andrer indischen Götter, denen die Negativität eine äußerliche ist und nur als äußere Macht an sie kommt. Es ist dies ein Zeichen, daß hier zur bewußten Geistigkeit fortgegangen ist, zum Wissen der Freiheit, zum Wissen von Gott. Dies Moment der Negation ist absolut wahrhaftes Moment Gottes. Der Tod ist dann die eigentümliche spezielle Form, in welcher die Negation an der Gestalt erscheint. Wegen der göttlichen Totalität muß auch in den höheren Religionen das Moment der unmittelbaren Gestalt an der göttlichen Idee erkannt werden, denn ihr darf nichts fehlen.

Damit hängt nun aber weiter die Bestimmung zusammen, daß Gott sich wiederherstellt, aufersteht. Der unmittelbare Gott ist nicht Gott. Geist ist nur, was als frei in sich durch sich selbst ist, sich selbst setzt. Dies enthält das Moment der Negation. Die Negation der Negation ist das Zurückkehren in sich; und der Geist ist das ewige Insichzurückgehen. So ist dann auf dieser Stufe auch die Versöhnung: das Böse, der Tod wird als überwunden vorgestellt. Der Gott ist damit wiederhergestellt, und so, ewig in sich wiederkehrend, ist er der Geist.

b) Konkrete Vorstellung dieser Stufe.

In der Existenz dieser Religion, in der Religion der Ägypter, kommen unendlich mannigfaltige Gebilde vor. Allein die Seele des Ganzen ist die Grundbestimmung, die in der Hauptfigur herausgehoben ist. Osiris ist es, der zunächst zwar die Negation als Äußeres, als Anderes, als Typhon gegen sich hat. Aber es bleibt nicht bei diesem äußerlichen

Verhältnis, daß es nur ein Kampf wäre, wie ihn Ormuzd führt, sondern die Negation kehrt in das Subjekt selbst ein.

Das Subjekt wird getötet, Osiris stirbt. Aber er wird ewig wiederhergestellt, und ist so als eine Vorstellung, als ein zum zweitenmal Geborenes gesetzt, nicht als ein Natürliches, sondern als ein vom Natürlichen, Sinnlichen Abgeschiedenes, bestimmt als dem Reiche des Vorstellens, dem Boden des Geistigen, das über das Endliche hinaus dauert, angehörig, nicht dem Natürlichen als solchem. So, als Vorgestelltes, ist Osiris bestimmt als der Herrscher im Reiche des Amenthes. Wie er der Herr des Lebendigen ist, so ist er auch der Herr des nicht mehr sinnlich Fortexistierenden, sondern der fortexistierenden Seele, die sich vom Leibe, dem Sinnlichen, Vergänglichen abgetrennt hat. Das Totenreich ist das Reich, wo das natürliche Sein überwunden ist, das Reich der Vorstellung, wo eben das erhalten ist, was nicht natürliche Existenz hat.

Typhon, das Böse, ist überwunden, ebenso der Schmerz, und Osiris ist der Richter nach Recht und Gerechtigkeit: das Böse ist überwunden, verurteilt. Damit tritt erst das Richten ein, und daß es das Entscheidende ist, d. h. daß das Gute die Gewalt hat, sich geltend zu machen und das Nichtige, das Böse zu vernichten.

Wenn wir sagen: Osiris ist ein Herrscher der Toten, so sind die Toten eben diese, die nicht im Sinnlichen, Natürlichen gesetzt sind, sondern für sich über dem Sinnlichen, Natürlichen dauern. Hiermit steht in Verbindung, daß das einzelne Subjekt als Dauerndes, entnommen dem Vergänglichen, für sich fest gewußt wird, vom Sinnlichen unterschieden ist. Das Höchste des Bewußtseins ist so die Subjektivität als solche, die Vorstellung der wahrhaften Selbständigkeit. Die höhere Bestimmung des Menschen ist damit dem Bewußtsein aufgegangen.

Selbständig ist, was nicht im Gegensatze ist, diesen Gegensatz vielmehr überwindet, nicht ein Endliches sich gegenüber behält, sondern diese Gegensätze in sich selbst, aber zugleich in sich selbst überwunden hat. Diese Bestimmung der Subjektivität, die objektiv ist, dem Gotte zukommt, ist auch die Bestimmung des subjektiven Bewußtseins: dieses weiß sich als Subjekt, als Totalität, wahrhafte Selbständigkeit, damit als unsterblich.

So ist das eine höchst wichtige Bestimmung, diese Negation der Negation, daß der Tod getötet, das böse Prinzip überwunden wird. Hier

erst tritt Recht und Sittlichkeit in der Bestimmung der subjektiven Freiheit ein, zugleich gibt es hier zuerst eine Strafe, und der Wert des Menschen tritt hervor, der nach der Sittlichkeit, dem Recht sich bestimmt.

Um dieses Allgemeine spielt nun eine unendliche Menge von Vorstellungen, Göttern her. Osiris ist nur eine dieser Vorstellungen und sogar nach H e r o d o t eine der späteren; aber vornehmlich im Reiche des Amenthes, als Herrscher der Toten, als Serapis, hat er sich über alle anderen Götter als das erhoben, worin man das höchste Interesse findet. Bekanntlich ist zur Zeit der Römer der Serapis, eine besondere Gestaltung des Osiris, die Hauptgottheit der Ägypter. Dennoch ist er immer, wenn er auch später dem Geiste aufgegangen ist, die Gottheit, in welcher sich die Totalität des Bewußtseins aufgeschlossen hat.

Der Gegensatz der ägyptischen Anschauung tritt dann auch aus seiner Tiefe heraus und wird ein oberflächlicher. Typhon ist das physikalisch Böse und Osiris das belebende Prinzip. Jenem fällt die unfruchtbare Wüste zu, und er wird als Glutwind, sengende Sonnenhitze vorgestellt. Ein anderer Gegensatz ist der natürliche von Osiris und Isis, der Sonne und der Erde, welche als Prinzip der Zeugung überhaupt angesehen wird. So stirbt auch Osiris, von Typhon überwunden, und Isis sucht überall seine Gebeine: der Gott stirbt, das ist wieder diese Negation. Die Gebeine des Osiris werden dann begraben, er selbst aber ist nun Herrscher des Totenreiches geworden. Dies ist der Verlauf der lebendigen Natur, ein notwendiger Kreislauf in sich zurück. Derselbe Kreislauf kommt auch der Natur des Geistes zu; den Ausdruck desselben stellt das Schicksal des Osiris dar. Das Eine bedeutet hier wiederum das Andere.

So haben wir also zwei, das Natürliche und die innere Substanz: darin haben wir die Bestimmung des Symbolischen. Dem natürlichen Sein wird eine andere Grundlage zugeschrieben, das unmittelbare Sinnliche erhält eine andere Substanz. Es ist nicht mehr es selbst unmittelbar, sondern stellt etwas Anderes vor, das seine Substanz ist — seine Bedeutung.

Die Geschichte des Osiris ist in diesem abstrakten Zusammenhange nun die innere, wesentliche Geschichte auch des Natürlichen, der Natur Ägyptens. Zu dieser gehört die Sonne, der Sonnenlauf, Nil, das Befruchtende, Verändernde. Die Geschichte des Osiris ist also Geschichte

der Sonne: diese geht bis zu ihrem Kulminationspunkt, dann geht sie zurück, ihre Strahlen, ihre Kraft werden matt, aber danach fängt sie an, sich wieder zu erheben, sie wird wiedergeboren.

Osiris bedeutet aber auch zugleich das Jahr. Dieses wird als das Eine Subjekt betrachtet, das an sich selbst diese verschiedenen Zustände durchläuft.

Endlich ist Osiris auch der Nil, der wächst, alles befruchtet, überschwemmt und durch die Hitze — da spielt das böse Prinzip herein — klein, ohnmächtig wird, dann wieder zur Stärke kommt. Das Jahr, die Sonne, der Nil wird als dieser in sich zurückgehende Kreislauf gefaßt.

Die besonderen Seiten an einem solchen Laufe werden momentan als selbständig, d. h. als eine Menge von Göttern vorgestellt, die einzelne Seiten, Momente dieses Kreislaufs bezeichnen. Sagt man nun: der Nil sei das Innere; die Bedeutung des Osiris sei die Sonne, der Nil; andere Götter seien kalendarische Gottheiten, so hat dies seine Richtigkeit. Das Eine ist das Innere, das Andere das Darstellende, das Zeichen, das Bedeutende, wodurch sich dies Innere äußerlich kund gibt. Aber der Lauf des Nils ist zugleich allgemeine Geschichte, und man kann gegenseitig das Eine als das Innere und das Andere als Form der Darstellung, des Auffassens annehmen.

Das Symbol ist in dieser Weise das Herrschende: ein Inneres für sich, das äußerliche Weise des Daseins hat. Es ist das Innere, das Subjekt, was hier frei, selbständig geworden ist, so daß das Innere die Substanz ist vom Äußerlichen, nicht im Widerspruche mit dem Äußerlichen, nicht ein Dualismus — die Bedeutung, Vorstellung für sich gegen die sinnliche Weise des Daseins, in dem sie den Mittelpunkt ausmacht.

Indem hier nun aber von der Vorstellung ausgegangen wird, so muß diese sich zur Anschauung, Unmittelbarkeit bringen, aber es ist eine vermittelte, weil sie die von dem Menschen gesetzte Unmittelbarkeit ist. Es ist das Innere, was zur Unmittelbarkeit gebracht werden soll: der Nil, der Jahreslauf sind unmittelbare Existenzen, aber sie sind nur Symbol des Innern.

c) Der Kultus.

Der eben beschriebene Trieb kann im allgemeinen als der Kultus der Ägypter angesehen werden, dieser unendliche Trieb zu arbeiten, darzustellen, was noch erst innerlich, in der Vorstellung enthalten und deswegen sich noch nicht klar geworden ist. Die Ägypter haben Jahrtau-

sende fortgearbeitet, ihren Boden sich zunächst zurecht gemacht; aber die Arbeit in religiöser Beziehung ist das Staunenswerteste, was je hervorgebracht worden, sowohl über als unter der Erde — Kunstwerke, die nur noch in dürftigen Ruinen vorhanden sind, die aber Alle wegen ihrer Schönheit und der Mühe der Ausarbeitung angestaunt haben.

Das ist das Geschäft, die Tat dieses Volkes gewesen, diese Werke hervorzubringen. Es ist kein Stillstand in diesem Hervorbringen gewesen — der Geist als arbeitend, seine Vorstellung sich anschaubar zu machen, zur Klarheit, zum Bewußtsein zu bringen, was er innerlich ist. Diese rastlose Arbeitsamkeit eines ganzen Volkes ist unmittelbar in der Bestimmtheit begründet, welche der Gott in dieser Religion hat.

Die ungeheuren Werke der Ägypter, die uns noch übrig geblieben, sind fast nur solche, die für die Toten bestimmt waren. Das berühmte Labyrinth hatte so viel Gemächer über der Erde als unter der Erde. Die Paläste der Könige und der Priester sind in Schutthaufen verwandelt; ihre Gräber jedoch haben der Zeit Trotz geboten. Tiefe, mehrere Stunden lang sich hindehnende Grotten findet man für die Mumien in Felsen gehauen, deren Wände alle mit Hieroglyphen bedeckt sind. Die größte Bewunderung erregen aber besonders die Pyramiden, Tempel für die Toten, nicht sowohl zu ihrem Andenken, als um ihnen zum Begräbnisse und zum Gehäuse zu dienen. Herodot sagt: die Ägypter seien die Ersten gewesen, welche gelehrt haben, daß die Seelen unsterblich seien. Man kann sich verwundern, daß die Ägypter, obschon sie an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben, dennoch so große Sorgfalt auf ihre Toten verwendeten. Man könnte glauben, daß der Mensch, wenn er die Seele für unsterblich halte, seine Körperlichkeit nicht mehr besonders achte. Allein es sind gerade die Völker, welche nicht an eine Unsterblichkeit glauben, die den Körper nach seinem Tode gering achten und für die Aufbewahrung desselben nicht sorgen. Die Ehre, welche dem Toten erwiesen wird, ist durchaus abhängig von der Vorstellung der Unsterblichkeit. Wenn der Körper in die Gewalt der Naturmacht fällt, die nicht mehr von der Seele gebändigt wird, so will der Mensch doch wenigstens nicht, daß die Natur als solche es ist, die ihre Macht und physikalische Notwendigkeit auf den entseelten Körper, dies edle Gefäß der Seele, ausübe, sondern daß der Mensch dies mehr oder weniger vollbringe. Sie suchen ihn daher dagegen zu schützen, oder geben ihn selbst, gleichsam mit ihrem freien Willen, der Erde

wieder oder vernichten ihn durchs Feuer. In der ägyptischen Weise, die Toten zu ehren und den Körper aufzubewahren, ist nicht zu verkennen, daß man den Menschen über die Naturmacht erhoben wußte, seinen Körper daher vor dieser Macht zu erhalten suchte, um auch ihn darüber zu erheben. Das Verfahren der Völker gegen die Toten hängt durchaus mit dem religiösen Prinzip zusammen, und die verschiedenen Gebräuche, die beim Begräbnisse üblich sind, sind nicht ohne bedeutungsvolle Beziehungen.

Um nun den eigentümlichen Standpunkt der Kunst auf dieser Stufe zu fassen, haben wir uns daran zu erinnern, daß die Subjektivität hier wohl hervorgeht, aber nur erst ihrer Grundlage nach, und daß ihre Vorstellung noch in die der Substantialität übergeht. Die wesentlichen Unterschiede haben sich demnach noch nicht vermittelt und geistig durchdrungen, sie sind vielmehr noch vermischt. Es können mehrere merkwürdige Züge aufgeführt werden, die diese Vermischung und Verbindung des Gegenwärtigen und des Lebendigen mit der Idee des Göttlichen erläutern, so daß entweder das Göttliche zu einem Gegenwärtigen gemacht wird, oder auf der andern Seite menschliche, ja, selbst tierische Gestalten zum göttlichen und geistigen Moment heraufgehoben werden. Herodot führt den ägyptischen Mythus an, die Ägypter seien von einer Reihe von Königen, welche Götter gewesen, beherrscht worden. Hierin ist schon die Vermischung, daß der Gott als König und der König wiederum als Gott gewußt wird. Ferner sehen wir in unzählig vielen Kunstdarstellungen, welche die Einweihungen von Königen vorstellen, daß der Gott als der weihende erscheint und der König als der Sohn dieses Gottes. Die Priester gelten auch einmal als Priester des Gottes, dann aber auch als Gott selbst. Noch aus den späteren Zeiten der Ptolemäer haben wir viele Denkmäler und Inschriften, wo der König Ptolemäus immer nur der Sohn des Gottes oder Gott selbst heißt, ebenso die römischen Kaiser.

Auffallend zwar, aber bei der Vermischung der Vorstellung der Substantialität mit der der Subjektivität nicht mehr unerklärlich, ist der Tierdienst, der von den Ägyptern mit der größten Härte ausgeübt wurde. Die verschiedenen Distrikte Ägyptens haben besondere Tiere verehrt, als Katzen, Hunde, Affen usw., und darum sogar Kriege miteinander geführt. Das Leben solches Tieres war durchaus geheiligt, und der Totschlag desselben wurde hart gerügt. Ferner räumte man diesen

Tieren Wohnungen und Besitzungen ein und sammelte ihnen Vorräte. Ja, es geschah sogar, daß man in einer Hungersnot lieber die Menschen sterben ließ, als daß man jene Vorräte angegriffen hätte. Am meisten wurde der Apis verehrt, denn man glaubte, daß dieser Stier die Seele des Osiris repräsentiere. In den Särgen einiger Pyramiden hat man Apisknochen aufbewahrt gefunden. Alle Formen und Gestaltungen dieser Religion haben sich im Tierdienst vermengt. Gewiß gehört dieser Dienst zum Widrigsten und Gehässigsten; aber schon oben bei der Religion der Inder haben wir gezeigt, wie der Mensch dazu kommen könne, ein Tier zu verehren: wenn Gott nicht als Geist, sondern als die Macht überhaupt gewußt wird, so ist solche Macht bewußtloses Wirken, etwa das allgemeine Leben; solche bewußtlose Macht tritt dann heraus in eine Gestaltung, zunächst in die Tiergestaltung. Das Tier ist selbst ein Bewußtloses, führt ein dumpfes Stillleben in sich, gegenüber der menschlichen Willkür, so daß es scheinen kann, als habe es diese bewußtlose Macht, die im Ganzen wirkt, in sich. Besonders eigentümlich und charakteristisch ist aber die Gestaltung, daß die Priester oder Schreiber in den plastischen Darstellungen und Malereien häufig mit Tiermasken erscheinen, ebenso die Einbalsamierer der Mumien. Dieses Doppelte einer äußerlichen Maske, welche unter sich eine andere Gestalt verbirgt, gibt zu erkennen, daß das Bewußtsein nicht bloß in die dumpfe, tierische Lebendigkeit versenkt ist, sondern auch sich getrennt davon weiß und darin eine weitere Bedeutung erkennt.

Auch im politischen Zustande Ägyptens findet sich das Ringen des Geistes, der aus der Unmittelbarkeit sich herauszuarbeiten sucht. So spricht die Geschichte oft von Kämpfen der Könige mit der Priesterkaste, und Herodot erwähnt deren auch von den frühesten Zeiten: der König Cheops habe die Tempel der Priester schließen lassen; andere Könige haben die Priesterkaste gänzlich unterworfen und ausgeschlossen. Dieser Gegensatz ist nicht mehr orientalisch. Wir sehen hier den menschlich freien Willen sich gegen die Religion empören. Dieses Heraustreten aus der Abhängigkeit ist ein Zug, der wesentlich mit in Anschlag zu bringen ist.

Besonders aber ist dieses Ringen und Hervorgehen des Geistes aus der Natürlichkeit in naiven und sehr anschaulichen Darstellungen in den Kunstgestalten ausgedrückt. Es braucht z. B. nur an das Bild der Sphinx erinnert zu werden. An den ägyptischen Kunstwerken ist über-

haupt alles symbolisch, die Bedeutsamkeit geht darin bis ins Kleinste. Selbst die Anzahl der Säulen und der Stufen ist nicht nach der äußerlichen Zweckmäßigkeit berechnet, sondern sie bedeutet entweder die Monate oder die Fuße, die der Nil steigen muß, um das Land zu überschwemmen u. dgl. Der Geist des ägyptischen Volkes ist überhaupt ein Rätsel. In griechischen Kunstwerken ist alles klar, alles heraus. In den ägyptischen wird überall eine Aufgabe gestellt: es ist ein Äußerliches, wodurch hingedeutet wird auf etwas, das noch nicht ausgesprochen ist.

Wenn aber auch der Geist auf diesem Standpunkte noch in der Gärung begriffen und noch in der Unklarheit befangen ist, wenn auch die wesentlichen Momente des religiösen Bewußtseins teils miteinander vermischt, teils in dieser Vermischung oder vielmehr um dieser Vermischung willen miteinander in Kampf liegen: so ist es doch immer die freie Subjektivität, die hier hervorgeht; und so ist auch hier der eigentümliche Ort, wo die Kunst, näher die schöne Kunst in der Religion hervortreten muß und notwendig ist. Die Kunst ist zwar auch Nachahmung, aber nicht allein; sie kann allerdings dabei stehen bleiben, dann ist sie aber weder schöne Kunst, noch ein Bedürfnis der Religion. Nur als schöne Kunst ist sie dem Begriffe Gottes angehörig. Die wahrhafte Kunst ist religiöse Kunst. Aber diese ist nicht Bedürfnis, wenn der Gott noch eine Naturgestalt hat, z. B. der Sonne, des Flusses; sie ist auch nicht Bedürfnis, insofern die Realität und Anschaubarkeit des Gottes die Gestalt eines Menschen oder eines Tieres hat, auch nicht, wenn die Weise der Manifestation das Licht ist. Sie fängt an, wenn die präsente menschliche Gestalt zwar weggefallen ist, wie bei B u d d h a, aber in der Einbildung noch existiert, also bei der Einbildung der göttlichen Gestalt, z. B. in Bildern von B u d d h a, aber hier zugleich auch noch in den Lehrern, seinen Nachfolgern. Die menschliche Gestalt ist nach der Seite, daß sie Erscheinung der Subjektivität ist, erst dann notwendig, wenn Gott als Subjekt bestimmt ist. Das Bedürfnis ist dann, wenn das Moment der Natürlichkeit, der Unmittelbarkeit überwunden ist, im Begriffe subjektiver Selbstbestimmung oder im Begriffe der Freiheit, d. h. auf dem Standpunkte, worauf wir uns befinden. Indem die Weise des Daseins durch das Innere selbst bestimmt ist, reicht die natürliche Gestalt nicht mehr zu, auch nicht die Nachahmung derselben. Erst also, wenn Gott selbst die Bestimmung hat, die Unterschiede, unter

denen er erscheint, aus seiner eignen Innerlichkeit zu setzen, erst dann tritt die Kunst für die Gestalt des Gottes als notwendig ein.

In Ansehung des Hervortretens der Kunst sind besonders zwei Momente zu bemerken: 1. daß Gott in der Kunst vorgestellt wird als ein sinnlich Anschaubares; 2. daß der Gott als Kunstwerk ein durch Menschenhände Produziertes ist.

Das sinnliche Dasein, in welchem der Gott angeschaut wird, ist seinem Begriff entsprechend, ist nicht Zeichen, sondern drückt in jedem Punkte das aus, von innen heraus produziert zu sein, dem Gedanken, dem inneren Begriffe zu entsprechen. Der wesentliche Mangel ist nun aber dabei, daß es noch sinnlich anschaubare Weise ist, daß diese Weise, in welcher das Subjekt sich setzt, sinnlich ist. Dieser Mangel kommt daher, daß es noch die erste Subjektivität ist, der erste freie Geist. Sein Bestimmen ist sein erstes Bestimmen; und so ist in der Freiheit noch natürliche unmittelbare erste Bestimmung, d. h. das Moment der Natürlichkeit, der Sinnlichkeit.

Das Andere ist nun, daß das Kunstwerk von Menschen produziert ist. Dies ist ebenso unsrer Idee von Gott nicht angemessen. Nämlich die unendliche, wahrhaft geistige, die für sich als solche seiende Subjektivität produziert sich selbst, setzt sich als Anderes, als ihre Gestalt, und sie ist erst als durch sich gesetzte und produzierte frei. Hier dagegen ist der Geist nach seiner Manifestation erst der halbe Weg des Geistes: er ist noch einseitiger, endlicher Geist, ist subjektiver Geist, subjektives Selbstbewußtsein, d. h. die Gestalt des Gottes, die Weise seines Seins für Anderes; das Kunstwerk ist nur ein vollbrachtes, gesetztes von dem einseitigen Geist, von dem subjektiven Geist. Deshalb muß das Kunstwerk von Menschen gefertigt werden; dies ist die Notwendigkeit, warum die Manifestation der Götter durch die Kunst eine von Menschen gemachte ist. Dieser Mangel der Kunst, daß der Gott von Menschen gemacht ist, wird auch in den Religionen gewußt, wo dies die höchste Manifestation ist, und es wird gesucht, ihm abzuhelfen, aber nicht objektiv, sondern auf subjektive Weise. Die Götterbilder müssen geweiht werden: von den Negern bis zu den Griechen werden sie geweiht, d. h. der göttliche Geist wird in sie hineinbeschworen. Dies kommt aus dem Bewußtsein, dem Gefühl des Mangels. Das Mittel, diesem abzuhelfen, ist aber eine Weise, die nicht in den Gegenständen selbst enthalten ist, sondern von außen an sie kommt. Selbst bei

den Katholiken findet solche Weihe statt; z. B. der Bilder, Reliquien usw.

Bei den Ägyptern nun ist die Kunst noch nicht frei und rein, sondern noch erst im Übergange zur schönen Kunst. Sie tritt in dieser Verkehrung noch so auf, daß ebensogut auch Gestaltungen für das Selbstbewußtsein gelten, die der unmittelbaren Natur angehören, die nicht durch den Geist erzeugt sind, wie Sonne, Tiere usw. Es ist mehr die Kunstgestalt, die aus dem Tiere hervorbricht, die Gestalt der Sphinx, eine Vermischung von Kunstgestalt und Tiergestalt. Ein Menschenantlitz blickt uns hier aus einem Tierleibe an: die Subjektivität ist sich noch nicht selbst klar. Die Kunstgestalt ist daher noch nicht rein schön, sondern mehr oder weniger Nachahmung und Verzerrung. Das Allgemeine in dieser Sphäre ist das Vermischen der Subjektivität und der Substantialität.

Indem der Inhalt in der ägyptischen Bestimmung die Subjektivität ist, so ist hier der Drang zur schönen Kunst vorhanden, der vornehmlich architektonisch gearbeitet und zugleich überzugehen versucht hat zur Schönheit der Gestalt. Insofern er aber nur Drang gewesen, so ist die Schönheit selbst noch nicht als solche hier hervorgegangen. Die Gestalt ist noch nicht zur freien, schönen erhoben, noch nicht zur Klarheit vergeistigt, das Sinnliche, Natürliche noch nicht zum Geistigen vollkommen verklärt, so daß es nur Ausdruck des Geistigen, diese Organisation und die Züge dieser Organisation nur Zeichen wären, nur Bedeutung des Geistigen. Es fehlt dem ägyptischen Prinzip diese Durchsichtigkeit des Natürlichen, des Äußerlichen der Gestaltung. Es bleibt nur die Aufgabe, sich klar zu werden; und das geistige Bewußtsein sucht sich erst als das Innere aus der Natürlichkeit herauszuringen. Daher nun dieser Kampf der Bedeutung mit dem Material der äußerlichen Gestalt überhaupt: es ist nur der Versuch, das Streben, der äußeren Gestaltung den inneren Geist einzuprägen. Die Pyramide ist ein Kristall für sich, worin ein Toter hauset. Im Kunstwerk, das zur Schönheit dringt, wird die innere Seele der Äußerlichkeit der Gestaltung eingebildet.

Müssen wir den Vorzug eines Volkes anerkennen, das seinen Geist in Werke der Sprache niedergelegt, vor einem solchen, das der Nachwelt nur stumme Kunstwerke zurückgelassen hat, so müssen wir doch zugleich bedenken, daß bei den Ägyptern deshalb noch keine schriftlichen

Dokumente vorhanden sind, weil der Geist sich noch nicht abgeklärt hatte, sondern sich im Kampfe abarbeitete, und zwar äußerlich, wie es in den Kunstwerken erscheint. Man ist zwar durch lange Studien endlich in der Entzifferung der Hieroglyphensprache weiter gekommen, aber teils ist man noch nicht ganz zum Ziele gelangt, teils bleiben es immer Hieroglyphen. Bei den Mumien hat man viele Papyrusrollen gefunden, und glaubte daran einen rechten Schatz zu haben und wichtige Aufschlüsse zu erhalten: sie sind aber nichts Anderes als eine Art von Archiv und enthalten meist Kaufbriefe über Grundstücke oder Gegenstände, die der Verstorbene erworben hat. Es sind demnach hauptsächlich die vorhandenen Kunstwerke, deren Sprache wir zu entziffern haben, und aus denen diese Religion zu erkennen ist.

Betrachten wir nun diese Kunstwerke, so finden wir, daß Alles wunderbar und phantastisch ist, aber immer mit einer bestimmten Bedeutung, wie es bei den Indern nicht der Fall war. Wir haben hier so die Unmittelbarkeit der Äußerlichkeit und die Bedeutung, den Gedanken. Dies haben wir zusammen in dem ungeheuren Konflikt des Innern mit dem Äußern. Es ist ein ungeheurer Trieb des Innern, sich herauszuarbeiten, und das Äußere stellt uns dies Ringen des Geistes dar.

Die Hauptdarstellung, welche das Wesen dieses Ringens vollständig anschaulich macht, können wir in dem Bilde der Göttin zu Sais finden, die verschleiert dargestellt war. Es ist darin symbolisiert und in der Überschrift ihres Tempels (ich bin, was war, ist und sein wird; meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gehoben) ausdrücklich ausgesprochen, daß die Natur ein in sich Unterschiedenes sei, nämlich ein Anderes gegen ihre unmittelbar sich darbietende Erscheinung, ein Rätsel; sie habe ein Inneres, Verborgenes.

Aber, heißt es in jener Inschrift weiter, die Frucht meines Leibes ist Helios. Dieses noch verborgene Wesen spricht also die Klarheit, die Sonne, das Sichselbstklar-werden, die geistige Sonne aus als den Sohn, der aus ihr geboren werde. Diese Klarheit ist es, die in der griechischen und jüdischen Religion erreicht ist, dort in der Kunst und in der schönen Menschengestalt, hier im objektiven Gedanken. Das Rätsel ist gelöst. Die ägyptische Sphinx ist nach einem bedeutungsvollen, bewunderungswürdigen Mythus von einem Griechen getötet und das Rätsel so gelöst worden: der Inhalt sei der Mensch, der freie, sich wissende Geist.

II. DIE RELIGION DER GEISTIGEN INDIVIDUALITÄT


ie Naturreligion ist am schwersten zu fassen, weil sie unserer Vorstellung am entferntesten liegt und das Rohste, Unvollkommenste ist. Das Natürliche hat so vielerlei Gestaltungen in sich, daß der allgemeine, absolute Inhalt in der Form der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit auseinanderfällt.

Das Höhere ist das Tiefere, wo die unterschiedenen Momente in der Idealität der subjektiven Einheit zusammengefaßt werden, wo das Auseinanderfallen der Unmittelbarkeit aufgehoben, in die subjektive Einheit zurückgebracht ist. Die freie Subjektivität hat hier die Herrschaft über das Endliche überhaupt erlangt, über das Natürliche und Endliche des Bewußtseins, ob jenes physisch oder geistig ist. Indem der Geist frei ist, das Endliche nur ideelles Moment an ihm, so ist er in sich konkret gesetzt; und indem wir ihn und die Freiheit des Geistes als konkret betrachten, so ist dies der vernünftige Geist; der Inhalt macht das Vernünftige des Geistes aus.

Erkennen nun können wir dies Hervortreten der freien Subjektivität in den Religionen und in den Völkern vornehmlich daran, ob in den Völkern allgemeine Gesetze, Gesetze der Freiheit, ob Recht und Sittlichkeit die Grundbestimmungen ausmachen und die Oberhand haben. Wenn wir dies sehen, so tritt die Natürlichkeit, die Unmittelbarkeit zurück, und in sich allgemeine Zwecke zeigen sich, in sich allgemein, obgleich sie äußerlich noch so unbedeutend sein können oder ihrem Umfange nach noch nicht allgemein sind, wie der sittliche Mensch in seinem Handeln einen höchst geringen Umfang dem Inhalte überhaupt nach haben und doch in sich sittlich sein kann. Die hellere Sonne des Geistes läßt das natürliche Licht erbleichen. Damit treten wir aus dem Kreise der Naturreligion heraus. Wir treten zu Göttern, die wesentlich Stifter von Staaten, der Ehe, Stifter des friedlichen Lebens, Erzeuger der Kunst sind, welche aus ihrem Haupt entspringt, Götter, die Orakel, Staaten regieren, Recht und Sittlichkeit hervorbringen und schützen. Die Völker, deren Selbstbewußtsein dahin gekommen ist, die Subjektivität als Idealität des Natürlichen zu wissen, sind damit überhaupt in den Kreis der Idealität, in das Reich der Seele und auf den Boden des

Geisterreiches hinübergetreten. Das Band der sinnlichen Anschauung, des gedankenlosen Irrsals haben sie von der Stirne gerissen und den Gedanken, die intellektuelle Sphäre ergriffen, erschaffen und im Innern den festen Boden gewonnen. Sie haben das Heiligtum gegründet, das jetzt Festigkeit und Halt für sich hat.

Die geistige Subjektivität, bei der wir jetzt angelangt sind, ist also die ganz freie Macht der Selbstbestimmung, so daß diese nichts ist, keinen Inhalt hat als den Begriff; in diesem Selbstbestimmen selbst ist nichts als es selbst enthalten. Dies Selbstbestimmen, dieser Inhalt ist dann ebenso allgemein, unendlich, wie die Macht als solche. Diese allge-Macht, die jetzt tätig ist als Selbstbestimmung, können wir Weisheit nennen. Insofern wir bei der geistigen Subjektivität sind, sind wir beim Selbstbestimmen, beim Zweck; die Zwecke sind hier so allgemein als die Macht, es sind weise Zwecke. Zweckbestimmung liegt unmittelbar im Begriffe der freien Subjektivität. Zweckmäßiges Handeln ist innere Selbstbestimmung, d. h. eine Bestimmung durch die Freiheit, durch das Subjekt, denn innen ist nichts als dies: das Subjekt selber.

Wir befinden uns also hier in der Sphäre des Zwecks, und zweckmäßiges Tun ist weises Tun, indem Weisheit ist, nach allgemein geltenden Zwecken zu handeln. Es ist noch gar kein anderer Inhalt vorhanden, denn es ist die freie Subjektivität, die sich bestimmt.

1. Zu betrachten ist hier zunächst das Verhältnis des Subjekts zu der Natur, den natürlichen Dingen, näher zu dem, was wir früher Substantialität, die nur an sich seiende Macht genannt haben. Diese bleibt ein Inneres; aber die Subjektivität ist die für sich seiende Macht und von der an sich seienden Macht und ihrer Realität, der Natur, unterschieden. Die an sich seiende Macht, die Natur, ist jetzt heruntergesetzt zu einem Ohnmächtigen, zu einem für die für sich seiende Macht Unselbständigen, näher zu einem Mittel. Das eigentliche Fürsichbestehen ist den natürlichen Dingen genommen. Die Einheit der subjektiven Macht ist außer diesen, ist unterschieden von ihnen; sie sind nur Weisen, die nicht mehr sind, als daß sie nur zum Erscheinen dienen: sie sind der Boden des Erscheinens und dem unterworfen, was an ihnen erscheint. Sie sollen sich nicht mehr unmittelbar zeigen, sondern ein Höheres an ihnen, die freie Subjektivität.

2. Welches ist aber die nähere Bestimmung in Ansehung der Weisheit? Sie ist zunächst unbestimmt nach ihrem Zweck; wir wissen noch

nicht, worin sie besteht, was die Zwecke dieser Macht sind, und stehen bei der unbestimmten Rede von der Weisheit Gottes. Gott ist weise, aber welches sind seine Wege, seine Zwecke? Damit gesagt werden könnte, welches sie sind, müßten die Zwecke in ihrer Bestimmtheit schon vorhanden sein, d. h. in ihrer Entwickelung als ein Unterschied von Momenten. Hier haben wir aber nur erst das Bestimmen nach Zwecken überhaupt.

3. Weil Gott schlechthin real ist, so kann es in Ansehung seiner nicht bei dieser Unbestimmtheit in der Weisheit bleiben: die Zwecke müssen bestimmt sein. Die Bestimmung aber ist zunächst noch nicht entwickelt; die Bestimmung als solche, die Entwickelung ist noch nicht im göttlichen Wesen gesetzt: die Bestimmung ist deswegen endlich, äußerlich, ein zufälliger, besonderer Zweck, nicht der an und für sich göttliche Zweck, d.h. Zweck, der entwickelt für sich wäre und in seiner Besonderheit die Bestimmtheit des göttlichen Begriffs ausdrückte. Hier haben wir also nur Zwecke, die ihrem Inhalte nach endlich und dem göttlichen Begriffe noch nicht angemessen sind; das endliche Selbstbewußtsein ist so zunächst der Boden der Realisierung derselben. Dies ist die Grundbestimmung des Standpunkts, auf dem wir uns befinden.

Metaphysischer Begriff dieser Sphäre

Der metaphysische Begriff bestimmt sich hier so gegen den vorhergehenden, daß bei diesem von der Einheit des Unendlichen und Endlichen angefangen wurde: das Unendliche war die Macht an sich und der Gedanke; und das Wesen der ersten Sphäre beschränkte sich auf diese Bestimmung der Unendlichkeit. Für uns war in jener Sphäre der Begriff allerdings Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber für diese Stufe selbst war das Wesen nur bestimmt als das Unendliche. Dieses war die Grundlage. Das Endliche kam hier nur zu diesem Unendlichen hinzu. Eben deswegen war die Seite der Bestimmung eine natürliche, daher war es Naturreligion, weil die Form zum Dasein natürliche Existenz bedurfte. Jetzt hingegen ist das Wesen selbst als Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimmt, als wahrhafte Macht, als in sich konkrete Unendlichkeit, d. h. als die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Das ist denn, was wir in der Bestimmung der Weisheit haben: sie ist die Macht, die sich in sich bestimmt. Dies Bestimmen ist die endliche Seite; und so wird denn das Göttliche gewußt, das in sich konkret, in sich unendliche Form ist. Diese Form ist die Seite des Endlichen an sich, aber hier in die Seite des Unendlichen gesetzt.

Weil so die Bestimmung des reinen Gedankens dem Bestimmen des Wesens selbst angehört, so folgt, daß der Fortgang in der Bestimmung nicht mehr bloß auf die natürliche Seite fällt, sondern in das Wesen selbst. Wenn wir also hier drei Stufen finden werden, so sind sie ein Fortgang im metaphysischen Begriffe selbst, sie sind Momente in dem Wesen, unterschiedene Gestalten des Begriffs für das religiöse Selbstbewußtsein dieses Standpunkts. Früher war der Fortgang nur an der äußeren Gestalt, hier ist es ein Fortgang am Begriffe selbst. Jetzt ist das göttliche Wesen für sich selbst Wesen, und die Unterschiede sind die eigene Reflexion desselben in sich. Wir erhalten so drei Begriffe: der erste ist die Einheit, der zweite die Notwendigkeit, der dritte die Zweckmäßigkeit, aber endliche, äußerliche Zweckmäßigkeit.

a) Der Begriff des Einen. Es ist hier nicht um den Satz zu tun: Gott ist nur Einer. So ist der Eine nur ein Prädikat von Gott; wir haben das Subjekt, Gott, und ein Prädikat, außer dem er auch noch andere haben kann.

Was aber in der Tat der wahre Sinn dieses Begriffes ist, das ist, daß „der Eine" Gott ist, so daß „der Eine" dies Wesen erschöpft, nicht ein Prädikat ist. So ist es nicht eine Bestimmung neben andern, sondern eine solche, die das Wesen in dem Sinne der absoluten Macht als Subjektivität, als in sich reflektiert, erfüllt. Gott ist also selbst diese Bewegung des Subjekts von sich aus auf sich zurück, die Selbstbestimmung seiner als des Einen, so, daß Subjekt und Prädikat dasselbe sind, diese Bewegung ineinander und daß nichts dazwischen liegen bleibt.

b) Die Notwendigkeit ist das, was selbst als Vermittlung gesetzt ist. Sie ist Bewegung, Prozeß an sich, daß das Zufällige der Dinge, der Welt bestimmt ist als zufällig und dies sich an ihm selbst aufhebt zur Notwendigkeit.

Bei der Notwendigkeit ist aber zu unterscheiden:

1. Die äußere Notwendigkeit. Sie ist eigentlich zufällige Notwendigkeit. Ein Ziegel fällt vom Dache und erschlägt einen Menschen. Das Herunterfallen, das Zusammenkommen kann sein oder auch nicht, ist zufällig. In dieser äußeren Notwendigkeit ist nur das Resultat notwendig, die Umstände sind zufällig. Diese, die bedingenden Ursachen, und die Resultate sind deshalb verschieden.

2. Die innere Notwendigkeit. Sie ist dies, daß alles, was als Ursache, Veranlassung, Gelegenheit vorausgesetzt ist und unterschieden wird,

und das Resultat Einem angehören: die Notwendigkeit macht Eine Einheit zusammen aus. Was in dieser Notwendigkeit geschieht, ist so, daß nicht etwas Anderes aus Voraussetzungen resultiert, sondern der Prozeß ist nur der, daß das, was vorausgesetzt ist, auch im Resultat hervorkommt, mit sich selbst zusammengeht, sich selbst findet; oder daß die beiden Momente des unmittelbaren Daseins und des Gesetztwerdens als Ein Moment gesetzt sind.

3. Endlich die absolute Notwendigkeit. Sie ist und enthält in sich selbst die Freiheit; denn sie ist eben das Zusammengehen ihrer mit sich selbst. Sie ist schlechthin für sich, hängt nicht von Anderem ab, ihr Prozeß ist nur der des Sichselbstfindens; dies ist aber die Freiheit. So kommt die Strafe als Übel an den Menschen, als Gewalt, fremde Macht, in der er sich nicht selbst findet, als äußere Notwendigkeit, als ein Äußeres, das sich an ihn macht; und es kommt ein Anderes heraus, als das, was er getan hat: es folgt die Strafe seiner Handlung, aber sie ist ein Anderes, als was er gewollt hat. Erkennt aber der Mensch die Strafe als gerecht, so ist sie die Folge und das Gesetz seines eigenen Willens, welches in seiner Handlung selbst liegt: es ist die Vernünftigkeit seiner Handlung, die an ihn kommt mit dem Scheine eines Andern, er erleidet keine Gewalt, er trägt seine eigene Tat, fühlt sich frei darin; sein Eigenes kommt an ihn, das Recht, das Vernünftige in seiner Tat.

c) Damit sind wir zur Zweckmäßigkeit gekommen. Im Zweck beginnt das Dasein des Begriffes überhaupt, das Freie existierend als Freies: es ist das bei sich selbst Seiende, das sich Erhaltende, näher das Subjekt. Das Subjekt bestimmt sich in sich. Diese Bestimmung ist einerseits Inhalt, und das Subjekt ist frei darin, ist bei sich selbst, ist frei von dem Inhalt, dieser ist sein Inhalt und er gilt nur, insofern es ihn gelten lassen will. Dies ist der Begriff überhaupt.

Der realisierte Zweck ist dem Subjekt angehörig bleibend: es hat zugleich sich selbst darin, sich hat es objektiviert; es hat sich aus der Einfachheit entlassen, zugleich aber in der Mannigfaltigkeit erhalten. Dies ist der Begriff der Zweckmäßigkeit.

Aber diese Betrachtung hat sogleich einen Unterschied in sich, den von innerer und äußerer Zweckmäßigkeit.

1. Die äußere Zweckmäßigkeit. Es ist ein Zweck auf irgend eine Weise gesetzt und er soll realisiert werden. Insofern nun das Subjekt ein Endliches mit seinen Zwecken, ein unmittelbares Dasein ist, so hat es die

andere Bestimmung der Realisation außer sich, d. h. die Realisation ist als Material gesetzt, das von außen her vorgefunden wird und dazu dient, um den Zweck zu realisieren. Das Material ist gegen den festen Zweck ein Nichtselbständiges, Nichtfürsichseiendes, nur ein Mittel, das keine Seele in sich hat. Der Zweck ist außer ihm und wird ihm erst durch die Tätigkeit des Subjekts eingebildet, das sich in dem Material realisiert. Das Material kann nicht Widerstand leisten, ist nur Mittel für den Zweck, der sich darin realisiert. Der realisierte Zweck ist ebenso selbst nur äußerliche Form an dem Materiellen; denn dies ist ein unmittelbar Vorgefundenes, also unselbständig, aber auch selbständig. In der Verbindung also bleiben beide, Zweck und Mittel, einander äußerlich. Holz und Steine sind Mittel; der realisierte Zweck sind ebenso Holz und Steine, die eine gewisse Form bekommen haben: das Material ist dem Zwecke noch ein Äußeres.

2. Die innere Zweckmäßigkeit ist die, die ihre Mittel an sich selbst hat. So ist das Lebendige Selbstzweck, macht sich selbst zum Zweck, und was Zweck ist, ist hier auch Mittel. Das Lebendige ist diese einfache Innerlichkeit, die sich selbst in ihren Gliedern realisiert: der gegliederte Organismus. Indem das Subjekt sich in sich hervorbringt, hat es den Zweck, an sich selbst seine Mittel zu haben. Jedes Glied ist, erhält sich und ist Mittel, die anderen hervorzubringen und zu erhalten. Es wird aufgezehrt und zehrt auf. Diese Form, nicht die materiellen Teilchen, bleibt und erhält sich in diesem Prozeß. Das Lebendige ist sonach Zweck an sich selber.

Aber es tritt nun ein, daß der Selbstzweck zugleich im Verhältnis äußerer Zweckmäßigkeit ist. Das organische Leben verhält sich zur unorganischen Natur, findet darin seine Mittel, wodurch es sich erhält; und diese Mittel existieren selbständig gegen dasselbe. So hat die innere Zweckmäßigkeit auch das Verhältnis äußerer. Das Leben kann die Mittel assimilieren, aber sie sind vorgefunden, nicht durch das Leben selbst gesetzt. Seine eigenen Organe kann das Leben hervorbringen, aber nicht die Mittel. Die Zweckmäßigkeit ist insofern endlich.

Der Zweck und das Material, beide erscheinen als gleichgültig gegeneinander, beide als unmittelbar daseiend, die Mittel als vorgefunden für den Zweck. Das Ansich derselben ist nun notwendig die Macht, die den Zweck, den Selbstzweck in Einer Einheit mit den Mitteln setzt. Um also die Endlichkeit des Verhältnisses aufzuheben, muß hinzukommen,

daß das Ganze des Prozesses an der innern Zweckmäßigkeit erscheine. Dies ist der Begriff der Macht, die nach Zwecken tätig ist. Die Wahrheit der Welt also ist die Macht. Sie ist die Macht der Weisheit, die absolut allgemeine Macht. Indem ihre Manifestation die Welt ist, so ist die Wahrheit derselben das Anundfürsichsein der Manifestation einer weisen Macht.

Näher haben wir nun den hierauf gegründeten Beweis vom Dasein Gottes zu betrachten. Zwei Bestimmungen sind zu bemerken. Nämlich, die weise Macht ist der absolute Prozeß in sich selbst: sie ist die Macht zu wirken, tätig zu sein, sich zu manifestieren, ins Dasein überzugehen; das Dasein ist überhaupt das Setzen des Unterschieds, der Mannigfaltigkeit äußerer Bestimmungen. Die Macht bringt hervor als Weisheit. Das Hervorgebrachte ist der Unterschied. Dies ist, daß das Eine ein Zweck an sich und das Andere ein Mittel ist für das Erste; es ist nur zweckmäßig, zufällig, nicht Zweck in sich. Dies Unterscheiden, daß Eins das Mittel des Andern ist, dies ist das Eine. Das Andere der Vermittlung ist nun dies, daß die Beziehung dieser beiden Seiten aufeinander die Macht, oder daß eben diese es ist, welche die Einen als Zwecke, die Anderen als Mittel bestimmt und so die Erhaltung der Zwecke ist. Diese Seite des Unterscheidens ist die Schöpfung. Sie geht aus vom Begriff: die weise Macht wirkt, unterscheidet, und so ist Schöpfung.

1. Der eigentliche Begriff der Schöpfung hat somit erst hier seine Stelle. Die Schöpfung ist nicht Tun der Macht als Macht, sondern als weiser Macht, denn erst die Macht als Weisheit bestimmt sich. Das als endlich Erscheinende ist also schon in ihr enthalten, und die Geschöpfe haben hier wahrhafte Affirmation: es sind geltende Zwecke; die Notwendigkeit ist zu einem Momente gegen die Zwecke herabgesetzt. Der Zweck ist das Bestehende in der Macht, gegen sie, durch sie. Die Notwendigkeit ist zum Behuf des Zwecks. Ihr Prozeß ist das Erhalten und die Realisation des Zwecks: er steht über ihr, sie ist damit nur als eine Seite gesetzt, so daß nur ein Teil des Erschaffenen dieser Macht unterworfen ist und so als zufällig erscheint.

2. Wir haben so zwei Seiten durch den Begriff: einerseits Zwecke, andererseits Zufälliges. Das Zweite ist nun die Vermittlung zwischen den Zwecken und dem Zufälligen. Die Zwecke sind lebende, d. h. sie sind Individuen, diese unmittelbar einzelnen, diese spröden Punkte, gegen welche das Andere für sich ist und Widerstand leistet. Die Vermittlung

zwischen beiden besteht darin, daß beide nicht auf gleiche Weise für sich seiend sind. Die Einen sind Zwecke, die Anderen sind nur materielles Fürsichsein, haben keine höhere Bedeutung, wenn sie auch lebendig sind.

Diese zweite Bestimmung oder Vermittlung ist es, welche in der Gestalt des physikotheologischen Beweises vom Dasein Gottes gefaßt ist.

Der teleologische Beweis hat folgende Momente, wie Kant sie darstellt, welcher sie besonders vorgenommen und kritisiert und sie als abgetan angesehen hat. In der Welt finden sich deutliche Spuren, Anzeichen einer weisen Einrichtung nach Zwecken. Die Welt ist voll Leben, geistiges Leben und natürliches Leben. Diese Lebenden sind an sich organisiert. Schon in Ansehung dieser Organe kann man die Teile als gleichgültig betrachten: das Leben ist zwar die Harmonie derselben, aber daß sie in der Harmonie existieren, scheint nicht in dem Dasein begründet zu sein. Sodann haben die Lebendigen Verhältnis nach außen und jedes verhält sich zu seiner eigenen unorganischen Natur. Die Pflanzen brauchen besonderes Klima, besonderen Boden, die Tiere sind besonderer Art usw.: es sind besondere Naturen. Die Zusammenstimmung der Welt, der organischen und unorganischen, die Zweckmäßigkeit der Existenz zum Menschen ist es nun, was den Menschen, der anfängt, zu reflektieren, in Verwunderung setzt. Denn was er zuerst vor sich hat, sind selbständige, ganz für sich existierende Existenzen, die aber zusammenstimmen mit seiner Existenz. Das Wunderbare ist, daß eben diejenigen für einander wesentlich sind, die zuerst als vollkommen gleichgültig gegeneinander erscheinen. Das Wunderbare ist also das Gegenteil gegen diese Gleichgültigkeit, nämlich die Zweckmäßigkeit. Es ist so ein ganz anderes Prinzip vorhanden, als das gleichgültige Dasein.

Daß die Dinge zweckmäßig sind, ist nicht durch die Dinge selbst gesetzt. Das Leben ist wohl so tätig, daß es die unorganische Natur gebraucht, sich durch ihre Assimilation erhält, sie negiert, sich damit identisch setzt, sich aber darin erhält; es ist also wohl Tätigkeit des Subjekts, die sich zum Mittelpunkte und das Andere zum Mittel macht, aber die zweite Bestimmung ist außer ihnen. Die Menschen gebrauchen die Dinge wohl, assimilieren sie sich, aber daß es solche Dinge gibt, die sie gebrauchen können, dies ist nicht durch Menschen gesetzt. Daß

sie äußerlich gleichgültig nach ihrer Existenz gegeneinander sind, dies wie ihre Existenz wird nicht durch den Zweck gesetzt. Diese Gleichgültigkeit der Dinge gegeneinander ist nicht ihr wahrhaftes Verhältnis, sondern nur Schein. Die wahrhafte Bestimmung ist die teleologische Bestimmung der Zweckmäßigkeit. Hierin liegt denn die Nichtgleichgültigkeit der Existenzen gegeneinander: diese ist das wesentliche Verhältnis, das Geltende, Wahrhafte. Der Beweis zeigt die Notwendigkeit eines höchsten ordnenden Wesens; denn daß die Ursache Eine sei, läßt sich aus der Einheit der Welt schließen.

Kant sagt dagegen, dieser Beweis zeige Gott nur als Baumeister, nicht als Schöpfer bestimmt, er betreffe nur das Zufällige der Formen, nicht die Substanz. Indessen will diese Unterscheidung nichts sagen. Das Setzen der Form durch die Macht kann nicht ohne das Setzen der Materie sein. Wenn man einmal im Begriffe steht, so muß man längstens über den Unterschied von Form und Materie hinweg sein; man muß wissen, daß absolute Form etwas Reales ist und ohne Materie nichts ist. Wenn hier von Form die Rede ist, so erscheint diese als besondere Qualität. Die wesentliche Form ist aber der Zweck, der Begriff selbst, der sich realisiert. Die Form in dem Sinne, der Begriff hiervon zu sein, ist das Substantielle selbst, die Seele. Was man als Materie unterscheiden kann, ist etwas Formelles, ganz Nebensache oder nur eine Formbestimmung am Begriffe.

Ferner sagt Kant, der Schluß gehe aus von der Welt und von ihrer nur beobachteten Ordnung und Zweckmäßigkeit, welches eine bloß zufällige Existenz sei, auf eine proportionierte, zweckmäßige Uısache.

Diese Bemerkung ist ganz richtig. Wir sagen: die zweckmäßige Einrichtung, die wir beobachten, erfordert eine nach Zwecken wirkende Macht, sie ist der Inhalt dieser Ursache. Indessen können wir von der Weisheit nicht weiter wissen, als wir sie beobachten. Alle Beobachtung gibt nur ein Verhältnis, aber niemand kann von Macht auf Allmacht, von Weisheit, Einheit auf Allweisheit und absolute Einheit schließen. Der physikotheologische Beweis gibt daher nur: große Macht, große Einheit usw. Der Inhalt, der verlangt wird, ist aber Gott, absolute Macht, Weisheit. Dies liegt jedoch nicht in dem Inhalte der Beobachtung. Von groß springt man über zu absolut. Dies ist ganz begründet; der Inhalt, von dem man ausgeht, ist nicht der Gottes.

Es wird angefangen von der Zweckmäßigkeit. Diese Bestimmung wird empirisch aufgenommen: es gibt endliche, zufällige Dinge und sie sind auch zweckmäßig. Von welcher Art ist nun diese Zweckmäßigkeit? Sie ist endlich überhaupt. Die Zwecke sind endliche, besondere und daher auch zufällig; und dies ist das Unangemessene in diesem physikotheologischen Beweis, was man sogleich ahnt, und was gegen diesen Gang Verdacht erregt. Der Mensch braucht Pflanzen, Tiere, Licht, Luft, Wasser usw., ebenso das Tier und die Pflanze. Der Zweck ist somit ganz beschränkt: das Tier und die Pflanze ist einmal Zweck und das andere Mal Mittel, verzehrt und wird verzehrt. Diese physikotheologische Betrachtung ist geneigt zu Kleinlichkeiten, Einzelnheiten überzugehen. Die Erbauung kann damit befriedigt werden, das Gemüt kann durch solche Betrachtungen erweicht werden. Ein Anderes ist es aber, wenn Gott dadurch erkannt werden soll und wenn von der absoluten Weisheit gesprochen wird. Man hat so eine Bronto-Theologie, Testaceo-Theologie usw. erfunden. Der Inhalt, das Wirken Gottes sind hier nur solche endliche Zwecke, die in der Existenz aufzuweisen sind. Die nach Zwecken wirkende Macht ist nur die Lebendigkeit, noch nicht der Geist, die Persönlichkeit Gottes. Wenn man sagt: das Gute ist der Zweck, so kann man fragen, was gut ist. Wenn man ferner sagt, daß den Menschen das Glück nach dem Maße ihrer Sittlichkeit zuteil werden solle, daß es der Zweck ist, daß der gute Mensch glücklich, der böse unglücklich wird, so sieht man in der Welt das grausamste Gegenteil und findet ebensoviele Aufforderungen zur Sittlichkeit, als Quellen der Verführung. Kurz, nach dieser Seite des Wahrnehmens und Beobachtens erscheint zwar Zweckmäßigkeit, aber ebensogut auch Unzweckmäßigkeit, und man müßte am Ende zählen, von welchem mehr vorhanden ist. Solch ein endlicher Inhalt ist es überhaupt, der also hier den Inhalt der Weisheit Gottes ausmacht.

Der Hauptmangel ist, daß von Wahrnehmung, von Erscheinungen ausgegangen wird: diese geben nur endliche Zweckmäßigkeit. Der reine Zweck dagegen ist der allgemein absolute Zweck[81]). —

Die Subjektivität, die in sich Macht ist, ist unsinnlich. Das Natürliche, Unmittelbare ist darin negiert, sie ist nur für den Geist, den Gedanken. Diese für sich seiende Macht ist wesentlich Einer. Dieser Eine ist die Weisheit von Allem, Alles ist durch ihn gesetzt, aber für ihn nur ein Äußerliches, Accidentelles. Dies ist die Erhabenheit des Einen, die-

ser Macht und weisen Macht. Der Geist ist sich erhebend, erhoben über die Natürlichkeit, Endlichkeit. Dies ist die Religion der Erhabenheit: die jüdische Religion.

I

DIE RELIGION DER ERHABENHEIT

Die Notwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit liegt darin, daß die besonderen geistigen und sittlichen Mächte aus der Besonderheit in Eine geistige Einheit zusammengefaßt werden. Die Wahrheit des Besonderen ist die allgemeine Einheit, die konkret in sich ist, insofern sie das Besondere in sich hat, aber dieses so in sich hat, daß sie wesentlich als Subjektivität ist.

Diese reine Subjektivität ist dem Natürlichen entnommen, damit dem Sinnlichen. Es ist die geistige subjektive Einheit, und diese verdient erst für uns den Namen Gottes.

Diese subjektive Einheit ist nicht die Substanz, sondern die subjektive Einheit. Sie ist absolute Macht; das Natürliche ist nur ein Gesetztes, Ideelles, nicht selbständig. Erscheinend ist sie nicht in natürlichem Material, sondern im Gedanken. Der Gedanke ist die Weise ihres Daseins, Erscheinens.

Absolute Macht, aber so, daß sie konkret in sich bestimmt ist — so ist sie die absolute Weisheit. Die vernünftigen Bestimmungen der Freiheit, die sittlichen Bestimmungen vereint in Eine Bestimmung, Einen Zweck — so ist Bestimmung dieser Subjektivität die Heiligkeit. Die Sittlichkeit bestimmt sich so als Heiligkeit.

A. Die allgemeine Bestimmung des Begriffs

Gott ist also jetzt als Einer gewußt, nicht als Eines, wie im Pantheismus. Es verschwindet so die unmittelbar natürliche Weise, wie sie noch in der parsischen Religion als Licht gesetzt ist. Diese Einheit Gottes enthält in sich Eine, damit absolute Macht, und in dieser ist alle Äußerlichkeit und damit die Sinnlichkeit, sinnliche Gestaltung, Bild aufgehoben. Gott ist hier gestaltlos, nicht nach äußerlicher sinnlicher Gestalt; bildlos, er ist nicht für die sinnliche Vorstellung, sondern er ist nur für den Gedanken. Die unendliche Subjektivität ist die Subjektivität, die denkend ist, und als denkend ist sie nur für das Denken. Uns erscheint es geläufig, nicht auffallend und wichtig, daß Gott so als Einer bestimmt ist, weil wir an diese Vorstellung gewöhnt sind.

Sie ist auch formell, aber unendlich wichtig, und es ist nicht zu verwundern, daß das jüdische Volk sich dies so hoch angerechnet hat; denn daß Gott Einer ist, ist die Wurzel der Subjektivität, der intellektuellen Welt, der Weg zur Wahrheit. Es liegt darin die Bestimmung der absoluten Wahrheit, doch ist es noch nicht die Wahrheit als Wahrheit, denn dazu gehört Entwickelung. Aber es ist der Anfang der Wahrheit und das formelle Prinzip der absoluten Übereinstimmung mit sich selbst.

Aber die Bestimmtheit muß nicht nur im Begriffe bleiben, sondern auch Form der Realität erhalten; diese Form ist erst die unmittelbare. Der Zweck Gottes ist nämlich nur die erste Realität und daher ein ganz einzelner Zweck. Der Zweck muß, als göttlicher Zweck, in sich und an sich allgemein sein, die Allgemeinheit in sich enthalten. Hier aber ist der Zweck nur menschlich und noch natürlich: die Familie, die sich zur Nation erweitert. Eine bestimmte Nation wird hier Zweck der Weisheit.

B. Die konkrete Vorstellung

a) Die Bestimmung der göttlichen Besonderung.

Erste Bestimmung.

In dem göttlichen Urteil: Gott ist die Weisheit, ist sein Sichbestimmen, sein Urteilen, damit näher sein Erschaffen enthalten. Die Welt ist das vom Geist Gesetzte, sie ist gemacht aus ihrem Nichts. Das Negative der Welt aber ist das Affirmative, der Schöpfer. In ihrem Nichts ist also die Welt aus der absoluten Fülle der Macht des Guten entstanden. Sie ist aus dem Nichts ihrer selbst geschaffen, welches (ihr Anderes) Gott ist.

Indem die Macht als absolute Negativität vorgestellt ist, so ist zuerst das Wesen, d. h. das mit sich Identische in seiner Ruhe, ewigen Stille und Verschlossenheit. Aber eben diese Einsamkeit in sich selbst ist nur ein Moment der Macht, nicht das Ganze. Die Macht ist zugleich negative Beziehung auf sich selbst, Vermittlung in sich; und indem sie sich negativ auf sich bezieht, so ist dies Aufheben der abstrakten Identität das Setzen des Unterschiedes, der Bestimmung, d. h. die Erschaffung der Welt. Das Nichts aber, aus welchem die Welt erschaffen ist, ist die Unterschiedslosigkeit, in welcher Bestimmung zuerst die Macht, das Wesen gedacht wurde. Wenn man daher fragt, wo Gott die Materie hergenommen, so ist es eben jene einfache Beziehung auf

sich. Die Materie ist das Formlose, das mit sich Identische. Dies ist nur ein Moment des Wesens, also ein Anderes als die absolute Macht, und so ist es das, was Materie genannt wird. Das Erschaffen der Welt heißt also die negative Beziehung der Macht auf sich, insofern sie zunächst als das nur mit sich Identische bestimmt ist.

Das Schaffen Gottes ist sehr unterschieden vom Hervorgehen oder davon, daß die Welt aus Gott hervorging. Alle Völker haben Theogonien oder, was damit zusammenfällt, Kosmogonien: in diesen ist die Grundkategorie immer das Hervorgehen, nicht das Geschaffenwerden. Das Hervorgegangene ist das Existierende, Wirkliche so, daß der Grund aus dem es hervorging, als das aufgehobene Unwesentliche gesetzt ist, das Hervorgegangene nicht als Geschöpf, sondern als Selbständiges, nicht als Solches, das nicht in sich selbständig ist. Diese schlechte Kategorie des Hervorgehens verschwindet jetzt, denn das Gute, die absolute Macht, ist Subjekt.

Das Setzen ist hier nicht transitorisch, sondern das Hervorgegangene behält den Charakter, Gesetztes zu sein, Geschöpf. Damit ist ihm der Stempel aufgedrückt, nicht selbständig zu sein. Dies ist die Grundbestimmung, die ihm bleibt, weil Gott als Subjekt, als unendliche Macht ist. Da ist die Macht nur für Einen und damit das Besondere nur ein Negatives, Gesetztes gegen das Subjekt.

Zweite Bestimmung.

Diese ist, daß Gott ein vorausgesetztes Subjekt ist. Gott ist das Erste, seine Schöpfung ist ewige Schöpfung, worin er nicht das Resultat, sondern das Anfangende ist. Menschlich technisches Produzieren ist äußerlich: das Subjekt, das Erste wird tätig und tritt an Anderes und erhält damit ein äußeres Verhältnis zu dem Material, was verarbeitet wird, was Widerstand leistet und das zu überwinden ist; beide sind als Gegenstände, einer gegen den andern, vorhanden. Gott dagegen erschafft absolut aus Nichts; da ist nichts, was gegen ihn voraus wäre.

Die Produktion also, worin er Subjekt ist, ist anschauende, unendliche Tätigkeit, ein inneres Tun, innere Tätigkeit, die nicht gegen ein Vorhandenes ist; es ist Lebendigkeit, ewiges Erzeugen der Natur, und diese ist überhaupt ein Gesetztes, ein Geschaffenes.

Dritte Bestimmung Gottes in Beziehung auf die Welt.

Diese ist, was wir Eigenschaften Gottes heißen. Sie sind seine Bestimmtheit; d. h. indem wir so die Besonderung Gottes sahen, das

sich Bestimmen Gottes und dieses Sichbestimmen Gottes als Erschaffen der Welt, das Bestimmte als seiende Welt: so ist damit eine Beziehung Gottes auf die Welt gesetzt, oder die Eigenschaften sind das Bestimmte selbst, aber gewußt im Begriffe Gottes.

Es ist daher ein schlechter Ausdruck, wenn man sagt, daß wir nur von dieser Beziehung Gottes auf die Welt, nicht von ihm selbst wissen. Eben das ist seine eigene Bestimmtheit und damit seine eigene Eigenschaft.

Diese Bestimmtheit nun als Äußeres, Unmittelbares, als Bestimmtheit Gottes selbst ist seine absolute Macht, die Weisheit ist. Ihre näheren Momente sind die Güte und Gerechtigkeit.

Die Güte ist, daß die Welt ist. Das Sein kommt ihr nicht zu, das Sein ist hier herabgesetzt zu einem Moment und ist nur ein Gesetztsein, Erschaffensein. Dieses Ur-teilen ist die ewige Güte Gottes: das Unterschiedene hat kein Recht, zu sein, es ist außer dem Einen, ein Mannigfaltiges und dadurch ein Beschränktes, Endliches, dessen Bestimmung ist, nicht zu sein; daß es aber ist, das ist die Güte Gottes. Als Gesetztes vergeht es aber auch, ist nur Erscheinung. Das Sein, das wahrhaft Wirkliche ist nur Gott. Das Sein außereinander, außer Gott, das hat keine Ansprüche. Die Manifestation aber dieser Nichtigkeit, daß das Sein nicht wahrhafte Selbständigkeit ist, diese Manifestation als Macht ist die Gerechtigkeit: darin wird den endlichen Dingen ihr Recht angetan.

b) Die Form der Welt.

Die Natur ist hier entgöttert, die natürlichen Dinge sind Unselbständigkeiten in ihnen selbst, und die Göttlichkeit ist nur im Einen.

Die Welt ist also jetzt prosaisch, als eine Sammlung von Dingen vorhanden, äußerlichen Dingen im mannigfachen Zusammenhange des Verstandes, von Grund und Folge, Qualität, Quantität, nach allen diesen Kategorien des Verstandes.

Es kann nun scheinen, als ob es zu bedauern wäre, daß die Natur in einer Religion entgöttert sei, die Bestimmung der Gottlosigkeit erhält. Man preist dagegen die Einheit des Ideellen und Reellen, die Einheit der Natur mit Gott, wo die natürlichen Dinge als selbständig göttlich frei bestimmt betrachtet werden; man nennt dies Identität der Idealität und Realität. Wenn man diese Stellung der Natur bedauert, so muß man doch zugeben, daß die schöne Vereinigung von Natur

und Gott nur für die Phantasie gilt, nicht für die Vernunft. Denen, die noch so schlecht von der Entgötterung sprechen und jene Identität preisen, wird es doch gewiß sehr schwer oder unmöglich, an eine Kuh, einen Affen, ein Meer usw. als Gott zu glauben. Hier ist vielmehr der Grund zu einer verständigen Betrachtung der Dinge und ihres Zusammenhanges gelegt.

Das Verhältnis Gottes zur Welt überhaupt bestimmt sich damit als seine unmittelbare Erscheinung an derselben auf eine einzelne, individuelle Weise für einen bestimmten Zweck in einer beschränkten Sphäre, und hiermit tritt die Bestimmung von Wundern ein. In frühern Religionen gibt es keine Wunder: in der indischen ist alles schon verrückt von Haus aus. Erst im Gegensatze gegen die Ordnung der Natur, die Naturgesetze, wenn diese auch nicht erkannt werden, sondern nur das Bewußtsein eines natürlichen Zusammenhanges überhaupt da ist, erst da hat die Bestimmung des Wunders ihren Platz, was so vorgestellt wird, daß Gott sich an einem Einzelnen und zugleich gegen die Bestimmung desselben manifestiert.

Das wahrhafte Wunder in der Natur ist die Erscheinung des Geistes und die wahrhafte Erscheinung des Geistes ist in gründlicher Weise der Geist des Menschen und sein Bewußtsein von der Vernunft der Natur: daß in dieser Zerstreuung und zufälligen Mannigfaltigkeit durchaus Gesetzmäßigkeit und Vernunft ist. In dieser Religion erscheint aber die Welt als Komplex der natürlichen Dinge, die auf natürliche Weise aufeinander wirken, in verständigem Zusammenhange stehen; und das Bedürfnis der Wunder ist so lange vorhanden, als jener Zusammenhang nicht als die objektive Natur der Dinge gefaßt, d. h. solange nicht Gottes Erscheinung an ihnen als ewige, allgemeine Naturgesetze und seine Wirksamkeit nicht wesentlich als die allgemeine gedacht ist.

Das Wunder wird noch als zufällige Manifestation Gottes gefaßt. Das allgemeine absolute Verhältnis Gottes zur natürlichen Welt ist dagegen die Erhabenheit.

An sich und in seiner Beziehung auf sich gefaßt, kann man das unendliche Subjekt nicht erhaben nennen, denn so ist es absolut an und für sich und heilig. Die Erhabenheit ist erst die Erscheinung und Beziehung dieses Subjekts auf die Welt, daß diese als Manifestation desselben gefaßt wird; und sie ist so zu bestimmen, daß dieses Erscheinen sich

zugleich als erhaben zeigt über die Erscheinung in der Realität. Zur Erhabenheit ist es daher nicht genug, daß der Inhalt, der Begriff etwas Höheres sei als die Gestalt, wenn diese auch übertrieben und über ihr Maß gesetzt wird, sondern dasjenige, was sich manifestiert, muß auch die Macht sein über die Gestalt.

Diese Erhabenheit ist besonders der Charakter Gottes in Beziehung auf die natürlichen Dinge. Die Schriften des A. T. werden deshalb gerühmt. „Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht." Es ist dies eine der erhabensten Stellen: das Wort ist das Müheloseste, dieser Hauch ist hier zugleich das Licht, die Lichtwelt, die unendliche Ausgießung des Lichts. So wird das Licht herabgesetzt zu einem Worte, zu etwas so Vorübergehendem. Es wird ferner vorgestellt, daß Gott den Wind und den Blitz zu Dienern und Boten gebraucht; die Natur ist so gehorchend. Es wird gesagt: „Von deinem Atem gehen die Welten hervor, vor deinem Dräuen fliehen sie. Wenn du die Hand auftust, so sind sie gesättigt, verhüllst du dein Angesicht, so erschrecken sie, hältst du deinen Atem an, so vergehen sie zu Staub, lässest du ihn aus, so entstehen sie wieder." Dies ist die Erhabenheit, daß die Natur so ganz negiert, unterworfen, vorübergehend vorgestellt wird.

c) Der Zweck Gottes mit der Welt.

Erste Bestimmung.

Der Zweck Gottes überhaupt kann nur er selbst sein, daß sein Begriff ihm gegenständlich werde, er sich selbst in der Realisation habe. Dies ist der allgemeine Zweck überhaupt. Der Boden, wo er vorhanden sein kann, ist der Geist. Indem nun Gott im Geist als Bewußtsein, in dem ihm gegenüber gesetzten Geist, hier also im endlichen Geist als solchen, Zweck ist, so ist darin seine Vorstellung, seine Anerkennung der Zweck. Gott muß Gegenstand des Bewußtseins als das Wesen sein; dies ist, daß er anerkannt, gepriesen werde. Die Ehre Gottes ist zunächst sein Zweck.

Und zwar nicht bloß das jüdische Volk, sondern die ganze Erde, alle Völker, Heiden sollen den Herrn ehren. Dieser Zweck, vom Bewußtsein anerkannt, gewußt, verehrt zu werden, kann zunächst der theoretische Zweck genannt werden. Der bestimmtere ist der praktische, der eigentlich reale Zweck, der sich in der Welt, aber immer in der geistigen realisiert.

Zweite Bestimmung.

Dieser wesentliche Zweck ist der sittliche Zweck, die Sittlichkeit, daß der Mensch in dem, was er tut, das Gesetzliche, Rechte vor Augen habe. Dies Gesetzliche, Rechte ist das Göttliche; und insofern es ein Weltliches, im endlichen Bewußtsein ist, ist es ein Gesetztes von Gott. Rechttun ist also hier die Grundbestimmung, der Wandel vor Gott, das Freisein von selbstsüchtigen Zwecken, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

Dieses Rechte tut der Mensch in Beziehung auf Gott, zur Ehre Gottes. Das Rechte hat im Willen, im Innern seinen Sitz; und diesem Wollen in Rücksicht auf Gott gegenüber steht die Natürlichkeit des Daseins, des Menschen, des Handelnden. Das natürliche Dasein des Menschen ist aber ebenso ein durch das geistige Verhältnis des Willens Bestimmtes, wie die Natur überhaupt ein vom absoluten Geist Gesetztes ist. Das natürliche Dasein des Menschen, seine äußerliche, weltliche Existenz ist so in Beziehung gesetzt auf das Innere. Wenn dieser Wille ein wesentlicher Wille, das Tun Rechttun ist, dann soll auch die äußerliche Existenz des Menschen diesem Innerlichen, Rechten entsprechen: es soll dem Menschen gut gehen nur nach seinen Werken; und er soll sich nicht nur sittlich überhaupt benehmen, die Gesetze seines Vaterlandes beobachten, sich dem Vaterland aufopfern, es mag ihm dabei gehen, wie es wolle, sondern es tritt die bestimmte Forderung ein, daß es dem, der Recht tut, auch wohl ergehe.

Auf diese Weise ist das Wohlsein des Menschen göttlich berechtigt, aber es hat nur diese Berechtigung, insofern es dem Göttlichen gemäß ist, dem sittlichen, göttlichen Gesetz. Das ist das Band der Notwendigkeit. Daß dies zusammengeknüpft ist, dies Bewußtsein, dieser Glaube ist im jüdischen Volke eine Grundseite, eine bewundernswürdige Seite. Von dieser Zuversicht sind die alttestamentlichen Schriften voll, besonders die Psalmen.

Dieser Gang ist es auch, der im Hiob dargestellt ist, dem einzigen Buche, dessen Zusammenhang mit dem Boden des jüdischen Volkes man nicht genau kennt. Hiob preist seine Unschuld, findet sein Schicksal ungerecht, ist unzufrieden, d. h. es ist ein Gegensatz in ihm: das Bewußtsein der Gerechtigkeit, die absolut ist, und die Unangemessenheit seines Zustandes mit dieser Gerechtigkeit. Es ist als Zweck Gottes gewußt, daß er es den Guten gut gehen lasse. Die Wendung ist, daß diese Unzufriedenheit sich der absoluten Zuversicht unterwerfen soll.

Dies Verzichtleisten, Anerkennen der Macht Gottes bringt Hiob wieder zu seinem Vermögen, zu seinem vorigen Glück; auf dieses Anerkennen folgt die Wiederherstellung seines Glücks. Doch soll vom Endlichen zugleich dieses Glück nicht als ein Recht gegen die Macht Gottes angesprochen werden. —

Weiter erscheint nun aber jener Zweck, daß die Menschen Gott wissen, anerkennen und was sie tun, zur Ehre Gottes tun sollen, zugleich als ein beschränkter. Gott, das sich Bestimmende in seiner Freiheit und nach seiner Freiheit, so, daß das Geistige das Freie sei, das ist die Weisheit. Aber diese Weisheit, dieser Zweck ist nur erst Zweck und Weisheit im allgemeinen und somit inhaltsloser Zweck. Dieser unbestimmte inhaltslose Zweck schlägt im Dasein in die unmittelbare Einzelnheit, in die vollkommenste Beschränktheit um. Oder mit anderen Worten: das Ansich, in welchem sich die Weisheit noch hält, ist selbst die Unmittelbarkeit, die Natürlichkeit.

Der reale Zweck Gottes ist sonach die Familie, und zwar diese einzelne Familie. Es ist der merkwürdige unendlich harte, härteste Kontrast: Gott ist einerseits der Gott Himmels und der Erden, absolute Weisheit, allgemeine Macht, und der Zweck dieses Gottes ist zugleich so beschränkt, daß er nur Eine Familie, nur dies eine Volk ist. Alle Völker sollen ihn wohl auch anerkennen, seinen Namen preisen, aber das reale zustande gebrachte wirkliche Werk ist nur dies Volk in seinem Zustande, seinem Dasein, seinem inneren, äußeren, politischen, sittlichen Dasein. Gott ist so nur der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott, „der uns aus Ägypten geführt hat". Die Allgemeinheit ist so noch die natürliche. Der Zweck ist nur menschlich, er ist die Familie. So ist die Religion die patriarchalische.

Dritte Bestimmung.

In der ganzen Schöpfung ist vor allem der Mensch erhaben. Er ist das Wissende, Erkennende, Denkende. Er ist so in einem ganz andern Sinne, als dies von der Welt gilt, das Ebenbild Gottes.

In der Welt ist Gott bei sich; sie ist gut, denn das Nichts ihrer selbst, aus dem die Welt geschaffen worden, ist das Absolute selbst. Als dieses erste Ur-teil Gottes geht aber die Welt nicht zum absoluten Gegensatz; nur der Geist ist dieses absoluten Gegensatzes fähig, und das ist seine Tiefe. Der Gegensatz fällt in den anderen Geist, der somit der endliche Geist ist. Dieser ist der Ort des Kampfes des Bösen und des Guten,

der Ort, worin auch dieser Kampf ausgekämpft werden muß. Alle diese Bestimmungen ergeben sich aus der Natur des Begriffs. Dieser Gegensatz ist ein schwieriger Punkt, denn er macht den Widerspruch aus. Das Gute ist durch sich selbst nicht widersprechend, sondern erst durch das Böse kommt der Widerspruch herein, er fällt allein ins Böse. Da tritt nun die Frage ein: Wie ist das Böse in die Welt gekommen? Diese Frage hat hier Sinn und Interesse. In der Religion der Parsen kann diese Frage keine Schwierigkeit machen, denn da ist das Böse, so wie das Gute ist; beide sind hervorgegangen aus dem Bestimmungslosen. Hier hingegen, wo Gott die Macht und das Eine Subjekt ist, wo alles nur durch ihn gesetzt ist, da ist das Böse widersprechend, denn Gott ist ja nur das absolut Gute. Hierüber ist uns eine alte Vorstellung, der Sündenfall, in der Bibel aufbewahrt. Diese bekannte Darstellung, wie das Böse in die Welt gekommen, ist in die Form eines Mythus, einer Parabel gleichsam eingekleidet. Es wird also erzählt: Nach Erschaffung Adams und Evas im Paradiese habe Gott den ersten Menschen verboten, von einem gewissen Baume zu essen; die Schlange verleitet sie aber dennoch dazu, indem sie sagt: „Ihr werdet Gott gleich sein." Gott legt ihnen dann eine schwere Strafe auf, sagt aber dennoch: „Siehe, Adam ist worden wie unser Einer, denn er weiß, was gut und böse ist." Von dieser einen Seite ist der Mensch nach Gottes Ausspruch Gott geworden, von der anderen aber, heißt es, habe Gott dem Menschen den Weg abgeschnitten, indem er ihn aus dem Paradiese verjagt habe.

So geht nach dieser Erklärung alles in der gemeinen endlichen Konsequenz zu. Es liegt jedoch im Ganzen ein tief spekulativer Sinn. Es ist Adam oder der Mensch überhaupt, der in dieser Geschichte erscheint. Es betrifft, was hier erzählt wird, die Natur des Menschen selbst; und es ist nicht ein formelles, kindisches Gebot, das Gott ihm auferlegt, sondern es heißt der Baum, von dem Adam nicht essen soll, der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen; da fällt die Äußerlichkeit und die Form eines Baumes hinweg. Der Mensch ißt davon und er kommt zur Erkenntnis des Guten und des Bösen. Das Schwierige ist aber, daß gesagt wird, Gott habe dem Menschen verboten, zu dieser Erkenntnis zu gelangen. Denn diese Erkenntnis ist gerade das, was den Charakter des Geistes ausmacht: der Geist ist nur Geist durch das Bewußtsein, und das höchste Bewußtsein liegt gerade in jener Erkenntnis. Wie hat nun dies verboten werden können?

Die Erkenntnis, das Wissen ist dieses doppelseitige, gefährliche Geschenk: der Geist ist frei; dieser Freiheit ist das Gute wie das Böse anheimgestellt. Es liegt darin ebenso die Willkür, das Böse zu tun: dies ist die negative Seite an jener affirmativen Seite der Freiheit. Der Mensch, heißt es, sei im Zustande der Unschuld gewesen. Dies ist überhaupt der Zustand des natürlichen Bewußtseins. Er muß aufgehoben werden, sobald das Bewußtsein des Geistes überhaupt eintritt. Das ist die ewige Geschichte und die Natur des Menschen. Er ist zuerst natürlich und unschuldig und damit keiner Zurechnung fähig: im Kinde ist keine Freiheit; und doch ist es die Bestimmung des Menschen, wieder zur Unschuld zu gelangen. Was die letzte Bestimmung ist, wird hier als primitiver Zustand vorgestellt: die Harmonie des Menschen mit dem Guten. Das ist das Mangelhafte in dieser bildlichen Vorstellung, daß diese Einheit als unmittelbar seiender Zustand dargestellt wird. Aus diesem Zustande der ursprünglichen Natürlichkeit muß herausgegangen werden. Aber die Trennung, welche dann entsteht, soll auch wieder zur Versöhnung kommen. Dieses Versöhntwerden stellt sich hier so vor, daß jener erste Zustand nicht hätte übertreten werden sollen.

Es wird dann weiter dem Menschen eine Strafe auferlegt. Er wird aus dem Paradiese vertrieben, und Gott sagt: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen und du sollst wieder zu Erde werden, da du von ihr genommen bist, denn Staub bist du und zum Staube wirst du zurückkehren.“

Wir haben anzuerkennen, daß dies die Folgen der Endlichkeit sind. Aber andererseits ist das gerade die Hoheit des Menschen, im Schweiße des Angesichts zu essen, durch seine Tätigkeit, Arbeit, Verstand sich seinen Unterhalt zu erwerben. Die Tiere haben dies glückliche Los (wenn man es so nennen will), daß die Natur ihnen, was sie brauchen, darreicht. Der Mensch dagegen hebt selbst das, was ihm natürlicherweise notwendig ist, zu einer Sache seiner Freiheit empor. Das ist gerade die Anwendung seiner Freiheit, wenn auch nicht das Höchste, welches vielmehr darin besteht, das Gute zu wissen und zu wollen. Daß auch nach der natürlichen Seite der Mensch frei ist, das liegt in seiner Natur, ist nicht an sich als Strafe zu betrachten. Die Trauer der Natürlichkeit ist allerdings an die Hoheit der Bestimmung der Menschen geknüpft. Dem, der die höhere Bestimmung des Geistes noch nicht kennt, ist es ein trauriger Gedanke, daß der Mensch sterben

müsse: diese natürliche Trauer ist gleichsam für ihn das Letzte. Die hohe Bestimmung des Geistes ist aber die, daß er ewig und unsterblich ist. Doch diese Hoheit des Menschen, diese Hoheit des Bewußtseins ist in dieser Geschichte noch nicht enthalten. Das Bewußtsein der Unsterblichkeit des Geistes ist in dieser Religion noch nicht vorhanden.

Wie bemerkt ist, hat jene hohe Auffassung im jüdischen Volke geschlafen und ihre Ausbildung in den Büchern der Hebräer nicht erhalten. Einige Anspielungen in den späteren apokryphischen Büchern abgerechnet, kommt sie darin überhaupt nicht vor. Lange Zeit ist sie brach gelegen und erst im Christentum sollte sie zu ihrer wahren Bedeutung gelangen. Doch ist keineswegs der Kampf des Menschen in sich selbst in dem jüdischen Volke nicht vorhanden gewesen, vielmehr macht er eine wesentliche Bestimmung des religiösen Geistes unter den Hebräern aus. Aber er ist nicht in der spekulativen Bedeutung aufgefaßt worden, daß er aus der Natur des Menschen selbst herkomme, sondern nur als zufällig, bei einzelnen Individuen ist er vorgestellt. Gegen den Sündigen und Kämpfenden ist dann auf der andern Seite das Bild des Gerechten entworfen, in welchem das Böse und der Kampf nicht als wesentliches Moment vorgestellt ist, sondern die Gerechtigkeit darin gesetzt wird, daß man den Willen Gottes tue und im Dienste Jehovahs sowohl durch die Beobachtung der sittlichen Gebote als der rituellen und staatsrechtlichen Vorschriften beharre. Doch erscheint der Kampf des Menschen in sich selbst überall, besonders in den Psalmen Davids. Es schreit der Schmerz aus den innersten Tiefen der Seele im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit, und es folgt die schmerzlichste Bitte um Vergebung und Versöhnung. Diese Tiefe des Schmerzes ist so allerdings vorhanden, aber mehr als dem einzelnen Individuum angehörig, als daß er als ewiges Moment des Geistes gewußt würde.

Dies sind die Hauptmomente der Religion des Einen, soweit sie die Besonderung und die Zweckbestimmung des Einen betreffen. Diese letztere Bestimmung des Zweckes führt uns zum Kultus.

C. Der Kultus

Gott hat wesentlich ein Verhältnis zum Selbstbewußtsein, da der Boden, auf dem sein Zweck erscheint, der endliche Geist ist. Wir haben nun die religiöse Gesinnung in diesem Selbstbewußtsein zu betrachten.

1. Das Selbstbewußtsein verhält sich zu dem Einen. So ist es zunächst Anschauen, reines Denken des reinen Wesens als der reinen

Macht und des absoluten Seins, neben welchem nichts Anderes in gleicher Würde ist. Dieses reine Denken nun, als Reflexion in sich, ist Selbstbewußtsein in der Bestimmung des unendlichen Fürsichseins oder der Freiheit — aber der Freiheit ohne allen konkreten Inhalt. Da nun das Selbstbewußtsein im Unterschiede von seinem Gegenstande, der der reine Gedanke ist und nur im Gedanken gefaßt werden kann, leeres, formelles Selbstbewußtsein, nackt und ohne Bestimmung in sich selbst ist, da ferner alle reelle, erfüllte Bestimmung nur der Macht angehört, so verkehrt sich in diesem absoluten Gegensatze die reine Freiheit des Selbstbewußtseins in absolute Unfreiheit, oder das Selbstbewußtsein ist das des Knechts zum Herrn. Die Furcht des Herrn ist die Grundbestimmung des Verhältnisses.

Furcht überhaupt habe ich durch die Vorstellung einer Macht über mir, welche mich in meinem Gelten, erscheine dasselbe innerlich oder äußerlich als Besitz, negiert. Aber die Furcht ist hier nicht Furcht vor Endlichem und vor endlicher Gewalt, sondern die Furcht ist hier Furcht des Unsichtbaren, Absoluten: das Gegenteil des Bewußtseins meiner, das Bewußtsein des gegen mich, als Endlichen, unendlichen Selbstes. Und diese Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, welcher darin besteht, das Besondere, Endliche für sich nicht als ein Selbständiges gelten zu lassen. Was gilt, kann nur gelten als Moment der Organisation des Einen, und der Eine ist die Aufhebung alles Endlichen. Diese weise Furcht ist das wesentliche Eine Moment der Freiheit und besteht in der Befreiung von allem Besonderen, in dem Losreißen von allem zufälligen Interesse, überhaupt darin, daß der Mensch die Negativität von allem Besonderen fühlt. Sie ist daher nicht besondere Furcht vor Besonderem, sondern gerade das Setzen dieser besonderen Furcht als eines Nichtigen, das Sichlossagen von der Furcht. So ist die Furcht nicht Gefühl der Abhängigkeit, sondern das Abstreifen jeder Abhängigkeit, das reine Sichergehen im absoluten Selbst, gegen welches und in welches das eigene Selbst verdunstet und verschwebt.

Die Furcht kehrt sich auf diese Weise um in absolute Zuversicht, unendlichen Glauben. Auf anderen Stufen kann die Zuversicht die Form haben, daß das Individuum auf sich beruht. Dies ist die stoische Freiheit in Ketten. Hier aber hat die Freiheit noch nicht diese Form der Subjektivität, sondern das Selbstbewußtsein hat sich hier in den Einen zu versenken. Dieser aber, als das Andre vorgestellt, ist nunmehr

das Prinzip, in welchem das Selbstbewußtsein seine Selbstgewißheit wieder gewinnt. Die Furcht, in der der Knecht sich als Nichts betrachtet, gibt ihm die Wiederherstellung seiner Berechtigung.

Weil nun das knechtische Bewußtsein hartnäckig auf seiner Einzelnheit beruht, weil seine Einzelnheit unmittelbar in die Einheit aufgenommen ist, so ist es ausschießend, und Gott ist.

2. der ausschließende Herr und Gott des jüdischen Volkes. Es tritt also hier von der subjektiven Seite, von der Seite des Kultus her die Partikularität ein; und allerdings kann man sagen: Gott ist der Gott derer, die ihn verehren. Denn Gott ist dies, im subjektiven Geiste gewußt zu werden und sich selbst darin zu wissen. Dies Moment gehört wesentlich zur Idee Gottes. Das Wissen, Anerkennen gehört wesentlich zu dieser Bestimmung. Es erscheint dies oft auf eine für uns schiefe Weise, wenn nämlich von Gott gesagt wird, er sei mächtiger und stärker als die anderen Götter, gleich als ob noch Götter neben ihm wären: es sind diese den Juden aber falsche Götter.

So ist es dies Volk, das ihn verehrt, und so ist er der Gott dieses Volkes, und zwar der Herr desselben. Er ist es, der als Schöpfer Himmels und der Erden gewußt wird. Er hat allem Ziel und Maß gesetzt, ihm seine eigentümliche Natur erteilt: so hat er auch dem Menschen sein Maß, Ziel und Recht gegeben. Das ist die Bestimmung, daß er als Herr seinem Volke Gesetze gibt, Gesetze in ihrem ganzen Umfange: sowohl die allgemeinen Gesetze, die zehn Gebote, welche allgemeine, sittliche, rechtliche Grundbestimmungen der Gesetzgebung und Moralität sind und die nicht als Vernunftgesetze gelten, sondern als vorgeschrieben von dem Herrn, als auch alle übrigen Staatsgesetze und Einrichtungen. Moses wird Gesetzgeber der Juden genannt, aber er ist den Juden nicht gewesen, was den Griechen Solon und Lykurg (diese gaben als Menschen ihre Gesetze): er hat nur die Gesetze Jehovahs bekannt gemacht; Jehovah selbst hat sie nach der Erzählung in den Stein gegraben. Allen noch so geringfügigen Verordnungen, die Einrichtung der Stiftshütte, die Gebräuche beim Opfer und alles sonstige Zeremoniell betreffend, ist in der Bibel die Formel beigesetzt: Jehovah spricht. Alles Gesetz ist vom Herrn gegeben, es ist somit durchaus positives Gebot. Es ist darin eine formelle, absolute Autorität. Das Besondere der politischen Verfassung ist überhaupt nicht aus dem allgemeinen Zweck entwickelt, auch ist es nicht dem Menschen zur Be-

stimmung überlassen; denn die Einheit läßt nicht die menschliche Willkür, die menschliche Vernunft neben sich bestehen, und eine politische Änderung ist jedesmal ein Abfall von Gott genannt: sondern das Besondere, als ein von Gott Gegebenes, ist als ewig festgesetzt. Und hier stehen die ewigen Gesetze des Rechts, der Moralität in gleichem Rang, in gleicher positiver Form mit den geringfügigsten Verordnungen. Das bildet einen starken Kontrast mit dem Begriff, den wir von Gott haben. Der Kultus nun ist der Dienst Gottes. Der Gute, Gerechte ist es, der diesen Dienst leistet, indem er sowohl die sittlichen Gebote als auch die Zeremonialgesetze hält und beobachtet. Das ist der Dienst des Herrn.

Unter der Bedingung der Furcht und des Dienstes ist nun das Volk Gottes ein durch Bund und Vertrag angenommenes. Die selbstbewußte Gemeinde ist also nicht mehr eine ursprüngliche und unmittelbare Einheit mit dem Wesen, wie dies in der Naturreligion der Fall ist. Das religiöse Verhältnis ist eine Besonderheit, die man nach der Seite des Menschen zufällig nennen kann; denn alles Endliche ist der absoluten Macht äußerlich und enthält an sich keine positive Bestimmung. Diese Besonderheit des religiösen Verhältnisses ist aber nicht eine Besonderheit neben andern, sondern ein ausgeschiedener unendlicher Vorzug. Um dieser Bestimmungen willen stellt sich das Verhältnis so, daß jenes Volk unter der Bedingung des Grundgefühles seiner Abhängigkeit, d. h. seiner Knechtschaft, angenommen ist. Dieses Verhältnis zwischen der unendlichen Macht und dem Fürsichseienden ist daher nicht ein solches, das an sich ursprünglich oder nur durch die Liebe Gottes zu den Menschen gesetzt ist; sondern auf äußerliche Weise, im Vertrage ist die Einheit gestiftet. Und zwar ist diese Annahme des Volkes ein für allemal geschehen und sie nimmt die Stelle dessen ein, was in der offenbaren Religion in der vollendeten Form die Erlösung und Versöhnung ist.

Mit der Vorstellung Gottes als des Herrn hängt es zusammen, daß sich das jüdische Volk dem Dienste desselben ganz hingegeben hat. Daraus erklärt sich auch diese bewunderungswürdige Festigkeit, die nicht Fanatismus des Bekehrens war, wie der Mohammedanismus, der schon von der Nationalität gereinigt ist und nur Gläubige anerkennt, sondern Fanatismus der Hartnäckigkeit; sie beruht allein auf der Abstraktion des Einen Herrn. Ein Schwanken tritt im Geiste nur dann

ein, wenn verschiedene Interessen und Gesichtspunkte nebeneinander zu stehen kommen. Man kann in solchem Kampfe das Eine oder das Andere ergreifen; in dieser Konzentration aber des Einen Herrn ist der Geist vollkommen festgehalten. Es folgt daraus, daß gegen dieses feste Band keine Freiheit vorhanden ist. Der Gedanke ist schlechthin an diese Einheit, die die absolute Autorität ist, gebunden. Wegen des Mangels der Freiheit haben sie auch nicht an die Unsterblichkeit geglaubt; wenn man vielleicht davon auch einige wenige Spuren nachweisen wollte, so bleiben doch solche Stellen immer sehr beim Allgemeinen stehen und haben nicht den geringsten Einfluß auf religiöse und moralische Gesichtspunkte. Die Unsterblichkeit der Seele ist noch nicht anerkannt; es ist daher kein höherer Zweck als der Dienst des Jehovah; und für sich hat der Mensch den Zweck, sich und seiner Familie das Leben so lange als möglich zu erhalten. Zeitlicher Besitz nämlich erfolgt für den Dienst, nicht Ewiges, nicht ewige Seligkeit. Die Anschauung und das Bewußtsein von der Einheit der Seele mit dem Absoluten oder von der Aufnahme der Seele in den Schoß des Absoluten ist noch nicht erwacht. Der Mensch hat noch keinen innern Raum, keine innere Ausdehnung oder eine Seele von dem Umfange, die in sich befriedigt sein wollte, sondern die Erfüllung und Realität derselben ist das Zeitliche.

Nach dem Gesetz erhielt jede Familie ein Grundstück, das nicht veräußert werden dürfe; so sollte für die Familie gesorgt sein. Der Zweck des Lebens war somit hauptsächlich die Erhaltung desselben. Diese Bestimmung hat die Familie und das dazu gehörige Land, woraus sie ihre Subsistenz hat. Der Besitz eines Landes ist das, was dies Selbstbewußtsein von seinem Gott erhält. Dieser Besitz und dieses Volk ist identisch, untrennbar: Gottes Volk besitzt Kanaan. Gott hat einen Bund mit Abraham gemacht, dessen eine Seite dieser Besitz ist, die affirmative Seite in dieser Sphäre empirischer Besonderheit. Beides ist untrennbar, der besondere Besitz und die Zuversicht, die Frömmigkeit. Der Besitz erhält damit eine unendliche absolute Berechtigung, eine göttliche Berechtigung, die aber zugleich nicht die Gestalt eines juridischen Rechts hat, nicht die eines Eigentums; dies vom Besitz Unterschiedene ist hier nicht anzuwenden. Das Eigentum hat die Persönlichkeit, diese Freiheit des einzelnen Individuums zu seiner Quelle. Der Mensch ist wesentlich Eigentümer, insofern er Person ist,

aber die empirische Seite des Besitzes ist dabei ganz frei, dem Zufalle preisgegeben: was ich besitze, ist zufällig, gleichgültig; wenn ich als Eigentümer anerkannt bin, bin ich freie Subjektivität, der Besitz ist gleichgültig. Hier hingegen ist dieser Besitz als solcher identisch mit der Zuversicht, und es ist dieser Besitz, der so die absolute Berechtigung hat. Es tritt nicht die Bestimmung des Eigentums, auch nicht Willkür darin ein. Vielmehr ist unmittelbar der Besitz in den göttlichen Willen aufgenommen: dieser empirische einzelne Besitz ist es, der als solcher und als so Berechtigtes gelten soll und der freien Bestimmung des Einzelnen, der ihn nicht verkaufen, sondern nur für einige Zeit, immer bis zum Jubeljahr, verpfänden kann, entzogen ist.

Das besondere Handeln, reale Benehmen muß ebenso seine negative Seite haben wie die Anerkennung des Herrn. Es muß ein Dienst sein, nicht bloß Furcht, sondern ein Aufgeben im Besondern. Dies ist die andere Seite des Bundes, der einerseits die Wirkung des Besitzes hat, andererseits aber auch den Dienst verlangt, daß, wie dies Land gebunden ist an dies Volk, so es selbst gebunden ist unter den Dienst des Gesetzes. Der Vernunftlosigkeit des Besitzes entspricht dabei die Vernunftlosigkeit des Dienens. Es ist so ein abstrakter Gehorsam, der keine Innerlichkeit in Ansehung der Bestimmtheit in sich zu haben braucht, da es eine abstrakte Berechtigung ist. Weil Gott absolute Macht ist, so sind die Handlungen an sich unbestimmt und deswegen ganz äußerlich, willkürlich bestimmt. Das Halten der Gebote des Dienstes, der Gehorsam gegen Gott ist die Bedingung der Erhaltung des Zustandes des Volks: dies ist die andere Seite des Bundes. Demnach ist auch die Strafe, die an den Ungehorsam geknüpft ist, nicht die absolute Strafe, sondern nur ein äußeres Unglück, nämlich der Verlust des Besitzes oder die Schmälerung, die Verkürzung desselben. Die Strafen, welche angedroht sind, sind sinnlich äußerlicher Natur und beziehen sich auf den ungestörten Besitz des Landes. Ebenso wie der Gehorsam nicht geistig sittlicher Art ist, sondern nur der bestimmte blinde Gehorsam, nicht von sittlich freien Menschen, so sind auch die Strafen äußerlich bestimmte. Die Gesetze, Gebote sollen nur, wie von Knechten befolgt, ausgerichtet werden.

Gott straft das Böse, als welches nicht sein soll. Es soll nur das Gute, das der Herr gebietet, sein. Es ist da noch keine Freiheit vorhanden, auch nicht die Freiheit, zu untersuchen, was göttliches und ewiges Ge-

setz sei. Die Bestimmungen des Guten, die allerdings auch Bestimmungen der Vernunft sind, gelten als Festsetzungen des Herrn, und der Herr straft die Übertretung derselben: das ist der Zorn Gottes. In diesem Verhältnis des Herrn ist nur ein Sollen. Was er gebietet, das soll sein, ist Gesetz. Dem Herrn fällt die strafende Gerechtigkeit anheim. In das Subjekt, als Endliches, fällt der Kampf des Guten und des Bösen. Es ist so in ihm der Widerspruch vorhanden, und es tritt damit die Zerknirschung, der Schmerz ein, daß das Gute nur Sollen ist.

3. Des Kultus dritte Seite ist die Versöhnung. Sie kann eigentlich nur besondere Fehler einzelner Individuen betreffen und geschieht durch Opfer.

Das Opfer hat hier nicht nur den einfachen Sinn, seines Endlichen symbolisch sich abzutun, sich in der Einheit zu erhalten, sondern näher den Sinn der Anerkennung des Herrn, der Bezeugung der Furcht gegen ihn und dann die weitere Bedeutung, daß dadurch das Übrige abgekauft und ausgelöst wird. Der Mensch kann die Natur nicht als ein Solches betrachten, dessen er sich nach seiner Willkür bedienen kann. Er kann also hier nicht unmittelbar zugreifen, sondern er muß, was er haben will, durch Vermittlung von einem Fremden empfangen. Alles ist des Herrn und muß ihm abgekauft werden. So wird der Zehnte entrichtet, die Erstgeburt ausgelöst.

Eigentümlich ist nun, wie die Sühnung der Sünde geschieht, nämlich unter der Vorstellung, daß die verdiente Strafe, die verdiente Manifestation der Nichtigkeit dessen, der sich in Sündigkeit erhoben hat, daß dies übertragen werden könne auf den Teil, der aufgeopfert wird. Dies ist das Opfer. Das Individuum manifestiert die Nichtigkeit seines Geltens. Dadurch kommt die Anschauung herein, daß die verdiente Manifestation der Nichtigkeit des Sünders auf das Opfer übertragen wird, indem Gott das Opfer anerkennt und somit das Selbst wieder positiv oder in ihm seiend setzt.

Diese Äußerlichkeit des Opfers kommt daher, weil die Entsündigung nicht als Reinigung, sondern als Verletzung des bösen Willens unter der Bedeutung des Schadens gedacht wird. Damit hängt es auch zusammen, daß besonders das Blut geopfert, an den Altar gesprengt wird. Denn soll die Lebendigkeit als das Höchste des Besitzes aufgegeben werden, so muß wirklich Lebendiges hingegeben werden; und das Blut, in dem das Leben des Tieres sei, wird dem Herrn zurückgegeben. Bei

den Indern wurde noch das ganze Tier verehrt. Hier ist nun diese Verehrung zurückgenommen, aber das Blut ist noch als ein Unantastbares, Göttliches geachtet, respektiert und darf vom Menschen nicht verzehrt werden. Der Mensch hat noch nicht das Gefühl seiner konkreten Freiheit, vor welcher das bloße Leben als Leben etwas Untergeordnetes ist. —

Übergang zur folgenden Stufe

Wir befinden uns zwar hier überhaupt in der Sphäre der freien Subjektivität, aber diese Bestimmung ist in der Religion der Erhabenheit noch nicht durch die Totalität des religiösen Bewußtseins hindurchgeführt. Gott war als die substantielle Macht für den Gedanken bestimmt und als der Schöpfer, aber als dieser ist er zunächst nur der Herr seiner Geschöpfe. Die Macht ist so die Ursache, die sich teilt, das aber, worin sie sich teilt, nur beherrscht.

Der weitere Fortschritt besteht nun darin, daß Gott der Gott freier Menschen wird, die auch in ihrem Gehorsam gegen ihn für sich frei sind.

So scheint sich der Begriff Gottes selbst nicht zu verändern, sondern nur die Seite des Andern. Daß hier nämlich die Freiheit eintritt, daß diese Seite frei wird, ist darin enthalten, daß im Endlichen dies Anderssein Gottes erstirbt und also das Göttliche im Endlichen wieder für sich hervorgeht. So wird das Weltliche als solches gewußt, welches das Göttliche an sich habe; und das Anderssein, das zunächst nur die Bestimmung der Negation hat, wird wiederum negiert und ist Negieren der Negation an ihm selbst. Das ist die Vermittlung, die zur Freiheit gehört. Freiheit ist nicht bloße Negation, eine Flucht und Aufgeben: das ist noch nicht die wahre und affirmative, sondern nur die negative Freiheit. Erst die Negation der Natürlichkeit, insofern diese selbst schon als das Negative ist, ist die affirmative Bestimmung der Freiheit.

Aber die Fortbestimmung fällt auch ebensosehr in die Natur Gottes. Gott ist Geist, aber er ist dies wesentlich nur, indem er so gewußt wird, daß er an sich selber die Diremtion seiner ist, das ewige Erschaffen, so daß eben diese Erschaffung des Andern eine Rückkehr zu sich ist, in das Wissen seiner selbst: so ist Gott ein Gott freier Menschen. Indem dies zur Bestimmung Gottes selbst gehört, daß er an sich dies ist, das Andere seiner selbst zu sein, und daß dies Andere eine Bestimmung an ihm selbst ist, so daß er darin zu sich selbst zurückkehrt und dies

Menschliche mit ihm versöhnt ist: so ist damit die Bestimmung gesetzt, daß die Menschlichkeit in Gott selbst ist; und so weiß der Mensch das Menschliche als ein Moment des Göttlichen selbst und ist nun in seinem Verhalten zu Gott frei. Was im konkreten Menschen ist, das ist vorgestellt als etwas Göttliches, Substantielles; und der Mensch ist nach allen seinen Bestimmungen, nach allem, was Wert für ihn hat, in dem Göttlichen gegenwärtig. Aus seinen Leidenschaften, sagt ein Alter, hat der Mensch seine Götter gemacht, d. h. aus seinen geistigen Mächten.

Dies ist das Ganze des Verhältnisses, welches jetzt in den religiösen Geist eingetreten ist: Gott ist an sich selber die Vermittlung, die der Mensch ist: der Mensch weiß sich in Gott, und Gott und der Mensch sagen voneinander: das ist Geist von meinem Geist. Der Mensch ist Geist, wie Gott. Er hat zwar auch die Endlichkeit an sich und die Trennung, aber in der Religion hebt er seine Endlichkeit auf, da er das Wissen seiner in Gott ist.

Wir treten nun also zur Religion der Menschlichkeit und Freiheit.

II

DIE RELIGION DER SCHÖNHEIT



ie ist, in der Existenz die griechische Religion, nach innerer und äußerer Seite ein unendlicher, unerschöpflicher Stoff, bei dem man seiner Freundlichkeit, Anmut und Lieblichkeit wegen gerne verweilt. Hier können wir jedoch nicht auf die Einzelnheiten eingehen, sondern müssen uns an die Bestimmungen des Begriffes halten.

A. Der allgemeine Begriff

1. Die Grundbestimmung ist die Subjektivität als die sich selbst bestimmende Macht. Die nächste Stufe ist nun, daß diese Subjektivität, diese weise Macht oder mächtige Weisheit, sich in sich besondert. Die Stufe ist eben damit einerseits das Herabsetzen der Allgemeinheit, der abstrakten Einheit und der unendlichen Macht zur Beschränkung in einen Kreis von Besonderheit. Andererseits ist aber damit zugleich eine Erhebung der beschränkten Einzelnheit des realen Zwecks der Allgemeinheit entgegen verbunden. Die Besonderheit der Zwecke ist so das Zusammenkommen der abstrakten Allgemeinheit und Einzelnheit des Zweckes, ihre schöne Mitte. Diese Besonderheit macht also den Inhalt der allgemeinen Subjektivität aus; und insofern er in dies Element gesetzt ist, subjektiviert er sich selbst zum Subjekt. Es tritt damit reale Sittlichkeit ein; denn das Göttliche, in die bestimmten Verhältnisse des wirklichen Geistes eindringend, sich bestimmend nach der substantiellen Einheit, ist das Sittliche. Damit ist auch die reale Freiheit der Subjektivität gesetzt. Denn der bestimmte Inhalt ist dem endlichen Selbstbewußtsein gemeinschaftlich mit seinem Gotte: sein Gott hört auf, ein Jenseits zu sein, und hat bestimmten Inhalt, der nach seiner bestimmten Seite in die Wesentlichkeit gehoben und durch das Aufheben der unmittelbaren Einzelnheit ein wesentlicher Inhalt geworden ist.

Indem die Sittlichkeit die wesentliche Grundlage ausmacht, ist dies jedoch noch die erste, die Sittlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit. Es ist diese Vernünftigkeit, wie ganz allgemeine, so noch in ihrer substantiellen Form. Die Vernünftigkeit ist noch nicht als ein Subjekt, hat sich aus dieser gediegenen Einheit, in welcher sie Sittlichkeit ist, noch nicht zur Einheit des Subjekts erhoben oder sich in sich vertieft. Die

absolute Notwendigkeit und die geistige, menschliche Gestalt sind noch unterschieden.

2. Weil die Einheit der Notwendigkeit noch nicht zum letzten Punkte der unendlichen Subjektivität zurückgeführt ist, so erscheinen die geistigen, wesentlich sittlichen Bestimmungen als Außereinander. Es ist also hier zwar der gehaltvollste Inhalt, aber er stellt sich als Außereinander dar. Seine Grundlage machen die *Πάϑη* aus, die wesentlich geistigen Mächte, die allgemeinen Mächte des sittlichen Lebens, vornehmlich praktisches Leben, Staatsleben, außerdem Gerechtigkeit, Tapferkeit, Familie, Eid, Ackerbau, Wissenschaft usw.

Damit, daß das Sittliche in diese seine besonderen Bestimmungen auseinander fällt, ist das andere Auseinanderfallen verbunden, daß diesen geistigen Mächten gegenüber auch das Natürliche auftritt. Die Bestimmung der Unmittelbarkeit, die dies Zerfallen zur Folge hat, enthält die Bestimmung, daß gegenüber die natürlichen Mächte treten: der Himmel, die Erde, Flüsse, Zeiteinteilung.

3. Die letzte Bestimmtheit ist endlich die des Gegensatzes des wesentlichen Selbstbewußtseins gegen das endliche Selbstbewußtsein, des wesentlichen Geistes gegen den endlichen. In dieser Bestimmtheit tritt die Form der natürlichen Gestalt der Subjektivität ein. Die natürliche Gestalt wird von dem endlichen Selbstbewußtsein in die Göttlichkeit eingebildet, und diese steht nun dem Selbstbewußtsein gegenüber.

B. Die Gestalt des Göttlichen

a) Der Kampf des Geistigen und Natürlichen.

Indem die Grundbestimmung die geistige Subjektivität ist, kann die Naturmacht nicht für sich als die wesentliche gelten. Doch ist sie eine der Besonderheiten und, als die unmittelbarste, die erste, durch deren Aufhebung dann die anderen geistigen Mächte entstehen. Der Ausgang also ist der vom Kreise der unmittelbaren Natürlichkeit, welche hier nicht als von dem Einen geschaffen erscheinen kann. Die Einheit, in welcher diese Besonderheiten der Naturmächte ruhen, ist nicht geistige, sondern eine selbst natürliche Einheit, das Chaos.

Zuerst von allem, singt Hesiod, aber ward Chaos (Theog. V. 116). Somit ist das Chaos selbst ein Gesetztes. Was aber das Seiende sei, ist nicht gesagt. Es heißt nur: es ward. Denn die Grundlage ist nicht das Selbst, sondern das Selbstlose, die Notwendigkeit, von der nur gesagt werden kann, sie ist. Das Chaos ist aber selbst noch nicht

Subjekt, Besonderheit. Daher wird nicht von ihm gesagt: es zeugt; sondern wie es selbst nur wird, wird auch aus ihm wieder diese Notwendigkeit: die weit verbreitete Erde, Tartaros Grauen, Erebos Nacht, so wie Eros, geschmückt vor allen mit Schönheit. Wir sehen die Totalität der Besonderheit entstehen: die Erde, das Positive, die allgemeine Grundlage, Tartaros, Erebos, die Nacht, das Negative und Eros, das Verbindende, Tätige. Die Besonderheiten sind nun selbst schon gebärende: die Erde erzeugt aus sich den Himmel, sie gebiert die Gebirge ohne befruchtende Liebe, den verödeten Pontos, aber mit dem Himmel verbunden den Okeanos und seine Beherrscher. Ferner gebiert sie die Cyklopen, die Naturgewalten als solche, während die früheren Kinder die natürlichen Dinge selbst als Subjekte sind. Erde und Himmel also sind die abstrakten Mächte, welche, sich befruchtend, die Kreise des natürlichen Besonderen hervorgehen lassen. Das jüngste Kind ist der unerforschliche Chronos. Die Nacht, das zweite Moment, gebiert alles, was von natürlicher Seite her das Moment der Negation in sich hat. Drittens verbinden sich diese Besonderheiten wechselsweise und erzeugen Positives und Negatives. Alle diese werden später durch die Götter der geistigen Subjektivität besiegt. Nur Hekate allein bleibt, als das Schicksal von der natürlichen Seite her.

Die Macht zunächst, das Herrschende über diesen Kreis der Naturgewalten, ist die Abstraktion überhaupt, aus der sie entstanden sind: Uranos; und indem er, als Setzen seiner Abstraktion, nur Macht ist, so daß diese das Geltende ist, drängt er alle seine Kinder zurück. Aber das Resultat des Himmels ist Chronos, die unerforschliche Zeit, das jüngste Kind. Dieses besiegt den Uranos durch die List der Erde. Alles ist hier in Gestalt subjektiven Zwecks, und die List das Negative der Gewalt. Aber indem jetzt die besonderen Gewalten sich frei und geltend machen, nennt sie Uranos mit strafendem Namen Titanen, deren Unbill einstens geahndet wird.

Das erste Moment in diesem natürlichen Kreise ist so das Chaos mit seinen Momenten, durch die abstrakte Notwendigkeit gesetzt; das zweite: die Periode der Erzeugung unter Uranos Herrschaft, wo diese abstrakten, aus dem Chaos hervorgegangenen Momente das Gebärende sind; das dritte ist die Herrschaft des Chronos, wo die besonderen selbst schon geborenen Naturmächte gebären. Dadurch ist das Gesetzte selbst das Setzende und der Übergang zum Geist gemacht.

Dieser Übergang zeigt sich näher am Chronos dadurch, daß er sich selbst den Untergang gebiert. Er ist überhaupt durch Aufhebung der unmittelbaren Gestalten Herrscher. Er selbst aber ist unmittelbar und dadurch der Widerspruch, an sich selbst unmittelbar das Aufheben der Unmittelbarkeit zu sein. Er erzeugt aus sich die geistigen Götter; doch insofern sie zunächst nur natürliche sind, hebt er sie auf, verschlingt er sie. Sein Aufheben aber der geistigen Götter muß selbst aufgehoben werden und geschieht wieder durch List gegen die Naturgewalt des Chronos. Zeus, der Gott geistiger Subjektivität, lebt. So tritt dem Chronos sein Anderes gegenüber; und es entsteht überhaupt der Kampf der Naturmächte und der Götter des Geistes.

So sehr also dies Zerfallen stattfindet, worin die natürlichen Mächte als für sich erscheinen, ebenso tritt die Einheit des Geistigen und Natürlichen — und das ist das Wesentliche — immer mehr hervor. Sie ist aber nicht Neutralisation beider, sondern diejenige Form, in der das Geistige nicht nur das Überwiegende, sondern auch das Herrschende, Bestimmende, das Natürliche ideell, unterworfen ist.

Das Bewußtsein von dieser Unterwerfung der Naturmächte unter das Geistige haben die Griechen darin ausgesprochen, daß Zeus durch einen Krieg die Herrschaft der geistigen Götter gegründet und die Naturmacht besiegt und vom Throne gestürzt habe. Die geistigen Mächte sind es nun, die die Welt regieren.

In diesem Götterkriege ist die ganze Geschichte der griechischen Götter und ihre Natur ausgedrückt. Daß sie als das geistige Prinzip sich zur Herrschaft erhoben und das Natürliche besiegt haben, das ist ihre wesentliche Tat und das wesentliche Bewußtsein der Griechen von ihnen.

Die natürlichen Götter werden also unterjocht, vom Throne gestoßen. Über die Naturreligion siegt das geistige Prinzip; und die Naturgewalten sind an den Saum der Welt, jenseits der Welt des Selbstbewußtseins verwiesen; aber sie haben auch ihre Rechte behalten. Sie sind als Naturmächte zugleich als ideell, dem Geistigen unterworfen gesetzt, so daß sie am Geistigen oder an den geistigen Göttern selbst eine Bestimmung ausmachen, in diesen selbst noch dies natürliche Moment enthalten ist, aber nur als Anklang an das Naturelement, nur als eine Seite an ihnen.

Zu diesen alten Göttern gehören aber nicht nur Naturmächte, sondern auch Dike, sowie die Erinnyen; und auch der Eid, der Styx

werden zu den alten Göttern gerechnet. Sie unterscheiden sich von den neuen dadurch, daß sie, obwohl sie das Geistige sind, dies nur als rohe unentwickelte Geistigkeit sind: die Erinnyen nur die innerlich Richtenden, der Eid diese Gewißheit in meinem Gewissen, — seine Wahrheit liegt, ob ich ihn schon äußerlich ablege, in mir; wir können den Eid mit dem Gewissen vergleichen.

Solch eine alte Gottheit ist auch die Nemesis. Sie ist nur das Formelle, das Hohe, Sicherhebende herabzusetzen, das bloße Nivellieren, der Neid, das Vorzügliche herunterzusetzen, so, daß es mit Anderem auf gleicher Stufe steht. In der Dike ist nur das Strenge, abstrakte Recht enthalten. Orest ist verfolgt von den Eumeniden und wird von Athene, vom sittlichen Recht, dem Staate, freigesprochen: dies sittliche Recht ist ein anderes, als jenes bloß strenge. Die neuen Götter sind die Götter des sittlichen Rechts.

Die neuen Götter sind aber auch wieder ~~das Gedoppelte~~ selbst und vereinigen in sich das Natürliche und Geistige.

So ist Zeus das Firmament, die Atmosphäre (im Lateinischen heißt es noch *sub jove frigido*), das Donnernde. Aber außer diesem Naturprinzip ist er nicht nur der Vater der Götter und Menschen, sondern er ist auch der politische Gott, das Recht und die Sittlichkeit des Staates, die höchste Macht auf Erden. Sonst ist er eine vielseitige sittliche Macht, z. B. der Gott der Gastfreundschaft in Beziehung auf die alten Sitten, wo das Verhältnis unterschiedener Staaten noch nicht bestimmt war, die Gastfreundschaft also wesentlich noch das sittliche Verhältnis von Bürgern betraf, die unterschiedenen Staaten angehörten. Poseidon ist das Meer, wie Okeanos, Pontos. Er behält diese Wildheit des Elements, ist aber auch aufgenommen unter die neuen Götter.

Phöbos ist der wissende Gott. Schon der Analogie nach entspricht er dem Licht; er ist der Nachklang der Sonnenmacht. Der Lykische Apoll hat unmittelbaren Zusammenhang mit dem Licht. Das kommt aus dem Kleinasiatischen her: gegen Morgen kommt das Natürliche, das Licht hervor. Phöbos verhängt die Pest im griechischen Lager. Das hängt sogleich mit der Sonne zusammen: die Pest ist diese Wirkung des heißen Sommers, der Sonnenhitze. Auch die Abbildungen des Phöbos haben Attribute, Symbole, die mit der Sonne zusammenhängen.

Dieselben Gottheiten, die vorher titanisch und natürlich waren, erscheinen nachher mit einer geistigen Grundbestimmung, welche die

herrschende ist, ja, man hat sogar gestritten, ob im Apollo noch etwas Natürliches sei. Im Homer ist allerdings Helios die Sonne, aber unmittelbar zugleich die Klarheit, das geistige Moment, das alles bescheint und erleuchtet; und auch noch später ist dem Apoll immer noch etwas von seinem Naturelement geblieben: er ward mit strahlendem Haupte dargestellt.

Dies ist das Allgemeine, wenn es auch bei den einzelnen Göttern nicht besonders bemerklich wäre. Vollkommene Konsequenz ist überhaupt darin nicht zu suchen: ein Element tritt einmal stärker, das andere Mal schwächer hervor. In den Eumeniden des Aeschylos gehen die ersten Szenen vor dem Tempel Apollos vor. Da wird zur Verehrung aufgerufen: zuerst sei zu verehren die Orakelgeberin (die *Γαῖα*), das Naturprinzip, dann die *Θέμις*, schon eine geistige Macht, die aber, wie die Dike, zu den alten Göttern gehört, dann kommt die Nacht, dann Phöbos — an die neuen Götter sei das Orakel übergegangen. Pindar spricht auch von solcher Succession in Beziehung auf das Orakel. Er macht die Nacht zur ersten Orakelgeberin; dann folgt die Themis und dann Phöbos. Dies ist also der Übergang von den Naturgestalten zu den neuen Göttern. Im Kreis der Dichtkunst, des Erzeugens dieser Lehren, ist dies nicht historisch zu nehmen, nicht als fest, so daß nicht davon hätte abgewichen werden können.

So ist auch das Geräusch, Säuseln der Blätter, aufgehängter Becken, die erste Weise des Orakelgebens, bloß Naturlaute. Erst später erscheint eine Priesterin, die in menschlichen, wenn auch nicht klaren Lauten, Orakel gibt. Ebenso sind die Musen zuerst Nymphen: Quellen, die Wellen, das Geräusch, Gemurmel der Bäche — allenthalben Anfang von der natürlichen Weise, von Naturmächten, welche in einen Gott geistigen Inhalts verwandelt werden. Eine solche Umwandlung zeigt sich auch in Artemis. Die Artemis von Ephesus ist noch asiatisch und wird mit vielen Brüsten und bedeckt mit Bildwerken von Tieren vorgestellt. Sie hat überhaupt das Naturleben, die erzeugende und ernährende Kraft der Natur zur Grundlage. Hingegen die Artemis der Griechen ist die Jägerin, die die Tiere tötet; sie hat nicht den Sinn und die Bedeutung der Jagd überhaupt, sondern der Jagd auf die wilden Tiere. Und zwar werden durch die Tapferkeit der geistigen Subjektivität diese Tiere erlegt und getötet, die in den früheren Sphären des religiösen Geistes als absolut geltend betrachtet wurden.

Prometheus, der auch zu den Titanen gerechnet wird, ist eine wichtige, interessante Figur. Prometheus ist Naturmacht; aber er ist auch Wohltäter der Menschen, indem er sie die ersten Künste gelehrt hat. Er hat ihnen das Feuer vom Himmel geholt. Das Feueranzünden gehört schon einer gewissen Bildung an; da ist der Mensch schon aus der ersten Roheit herausgetreten. Die ersten Anfänge der Bildung sind so in den Mythen in dankbarem Andenken aufbewahrt worden. Prometheus hat die Menschen auch opfern gelehrt, so daß sie auch etwas vom Opfer hätten, daß sie zugriffen und die Tiere zu ihren Nahrungsmitteln machten. Die Tiere durften sonst von dem Menschen nicht angerührt werden; sie waren ein von ihm zu Respektierendes. Noch im Homer werden Sonnenrinder des Helios erwähnt, die von den Menschen nicht berührt werden durften. Bei den Indern, Ägyptern war es verpönt, Tiere zu schlachten. Prometheus hat die Menschen gelehrt, das Fleisch selbst zu essen und dem Zeus nur Haut und Knochen zu lassen.

Aber Prometheus wird an den Kaukasus geschmiedet, und ein Geier nagt beständig an seiner immer wachsenden Leber — ein Schmerz, der nie aufhört. Was Prometheus die Menschen gelehrt, sind nur solche Geschicklichkeiten, welche die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse angehen. In der bloßen Befriedigung dieser Bedürfnisse aber ist keine Sättigung, sondern das Bedürfnis wächst immer fort, und die Sorge ist immer neu — das ist durch jenen Mythus angedeutet.

Es wird also zwar dankbar erwähnt, daß Prometheus den Menschen das Leben durch Kunstfertigkeiten erleichtert; ungeachtet dies aber menschliche Verstandesmächte sind, gehört er doch zu den Titanen. Denn diese Künste sind noch keine Gesetze, keine sittliche Gewalt.

Sind die Götter die geistige Besonderheit von seiten der Substanz aus, welche sich in sie auseinanderreißt, so ist eben damit andererseits die Beschränktheit des Besondern der substantiellen Allgemeinheit entgegengehoben. Dadurch erhalten wir die Einheit von beidem: den göttlichen Zweck vermenschlicht, den menschlichen zum göttlichen erhoben. Dies gibt die Heroen, die Halbgötter. Besonders ausgezeichnet ist in dieser Rücksicht die Gestalt des Herakles. Er ist menschlicher Individualität, hat es sich sauer werden lassen; durch seine Tugend hat er den Himmel errungen. Die Heroen sind also nicht unmittelbar Götter; sie müssen erst durch die Arbeit sich in das Göttliche setzen.

So steht die geistige Individualität der Heroen höher, als die der Götter selbst. Denn wenn sie auch in der Arbeit ringen müssen, so ist dies eine Abarbeitung der Natürlichkeit, welche die Götter noch an sich haben. Die Götter kommen von der Naturmacht her; die Heroen aber von den Göttern.

Indem so die geistigen Götter das Resultat durch Überwindung der Naturmacht, aber nur erst durch diese sind, so haben sie ihr Werden an sich selbst und zeigen sich als konkrete Einheit. Die Naturmächte sind in ihnen als ihre Grundlage enthalten, wenn auch dies Ansich in ihnen verklärt ist. In den Göttern ist somit dieser Nachklang der Naturelemente, ein Nachklang, den Herakles nicht hat. Daß dieser Unterschied auch den Griechen selbst zum Bewußtsein gekommen ist, davon gibt es mehrere Zeichen. Bei Aeschylos sagt Prometheus, er habe seinen Trost, Trotz und seine Satisfaktion darin, daß dem Zeus ein Sohn geboren werden würde, der ihn vom Throne werfen würde. Dieselbe Weissagung vom Sturz der Herrschaft des Zeus und durch die gesetzte Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die in den Heroen liegt, ist bei Aristophanes ausgesprochen. Da sagt Bakchos zum Herakles: wenn Zeus mit Tode abgeht, beerbst du ihn. —

b) Die gestaltlose Notwendigkeit.

Die Einheit, welche die Mehrheit der besondern Götter verbindet, ist zunächst noch eine oberflächliche. Zeus beherrrscht sie auf hausväterliche, patriarchalische Weise, wo der Regent am Ende tut, was die Anderen im Ganzen auch wollen, die zu allem, was geschieht, ihren Senf geben. Aber diese Herrschaft ist nicht ernsthaft. Die höhere, absolute Einheit in Form absoluter Macht steht über ihnen als ihre reine Macht. Diese Macht ist das Schicksal, die einfache Notwendigkeit.

Diese Einheit, als die absolute Notwendigkeit, ist die Fülle aller Bestimmungen; aber sie ist nicht in sich entwickelt, da der Inhalt vielmehr auf besondere Weise an die vielen aus ihr heraustretenden Götter verteilt ist. Sie selbst ist leer und ohne Inhalt, verschmäht alle Gemeinschaft und Gestaltung und thront furchtbar über allem als blinde unverstandene, begrifflose Macht. Begrifflos ist sie, weil nur das Konkrete begriffen werden kann, sie selbst aber noch abstrakt ist und sich noch nicht zum Zweckbegriff, zu bestimmten Bestimmungen entwickelt hat.

Die Notwendigkeit bezieht sich nun wesentlich auf die Welt. Denn

die Bestimmtheit ist Moment der Notwendigkeit selbst, und die konkrete Welt ist die entwickelte Bestimmtheit, das Reich der Endlichkeit, des bestimmten Daseins überhaupt. Die Notwendigkeit hat zunächst nur eine abstrakte Beziehung auf die konkrete Welt; und diese Beziehung ist die äußerliche Einheit der Welt, die Gleichheit überhaupt, die ohne weitere Bestimmung in sich selbst, begrifflos — die Nemesis ist. Sie macht das Hohe und Erhabene niedrig und stellt so die Gleichheit her. Diese Gleichmachung ist aber nicht so zu verstehen, daß, wenn das Sichhervortuende und das zu Hohe erniedrigt wird, nun das Niedrige auch erhoben werde. Sondern das Niedrige ist, wie es sein soll: es ist das Endliche, welches keine besondern Ansprüche und noch keinen unendlichen Wert in sich hat, an den es appellieren könnte. Es ist also nicht zu niedrig; aber es kann über das gemeine Los und über das gewöhnliche Maß der Endlichkeit heraustreten, und wenn es so gegen die Gleichheit handelt, wird es von der Nemesis wieder herabgedrückt.

Betrachten wir hier sogleich das Verhältnis des endlichen Selbstbewußtseins zu dieser Notwendigkeit, so ist unter dem Druck ihrer eisernen Macht nur ein Gehorchen ohne innere Freiheit möglich. Allein Eine Form der Freiheit ist wenigstens auch von Seiten der Gesinnung vorhanden. Der Grieche, der die Gesinnung der Notwendigkeit hat, beruhigt sich damit: Es ist so, da ist nichts dagegen zu machen, das muß ich mir gefallen lassen. In dieser Gesinnung, daß ich es mir gefallen lassen muß, daß es mir sogar gefällt, darin ist die Freiheit vorhanden, daß es das Meinige ist.

Diese Gesinnung enthält, daß der Mensch diese einfache Notwendigkeit vor sich hat. Indem er auf diesem Standpunkte steht: „Es ist so," hat er alles Besondere auf die Seite gesetzt, Verzicht geleistet, abstrahiert von allen besonderen Zwecken, Interessen.

Ist aber das besondere Interesse aufgegeben, so habe ich mich zurückgezogen in diese reine Ruhe, in dieses reine Sein, in dieses „Ist". Da ist kein Trost für den Menschen vorhanden, aber auch nicht notwendig. Trost bedarf er, als er für den Verlust Ersatz verlangt; aber hier hat er auf die innere Wurzel der Zerrissenheit und des Unfrieden Verzicht geleistet und das Verlorene ganz aufgegeben, weil er die Kraft hat, in die Notwendigkeit zu schauen. Es ist daher nur ein falscher Schein, daß das Bewußtsein im Verhältnisse zur Notwendigkeit ver-

nichtet sei, schlechthin zu einem Jenseits sich verhalte und nichts mit sich Befreundetes darin habe. Im Verhältnisse zur Notwendigkeit ist das Subjekt als nicht für sich seiend, für sich selbst bestimmt; es hat sich darin aufgegeben, behält keinen Zweck für sich, und eben die Verehrung der Notwendigkeit ist die bestimmungs- und ganz gegensatzlose Richtung des Selbstbewußtseins. Was wir heutzutage Schicksal nennen, ist gerade das Gegenteil von dieser Richtung des Selbstbewußtseins. Man spricht von gerechtem, ungerechtem, verdientem Schicksal. Man braucht das Schicksal zur Erklärung, d. h. als den Grund eines Zustandes und des Schicksals von Individuen. Da ist eine äußerliche Verbindung von Ursache und Wirkung, wodurch am Individuum ein Erbübel, ein alter Fluch, der auf dem Hause ruht usw., ausbricht. In solchen Fällen hat also das Schicksal den Sinn, daß irgend ein Grund sei, aber ein Grund, der zugleich ein jenseitiger ist, und das Schicksal ist dann nichts als ein Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, von Ursachen, welche für den, welchen das Schicksal trifft, endliche Ursachen sein sollen, und wo doch ein verborgener Zusammenhang ist zwischen dem, was der Leidende für sich ist, und dem, was unverdienter Weise über ihn kommt.

Die Anschauung und Verehrung der Notwendigkeit ist hiervon gerade das Gegenteil. In ihr ist jene Vermittelung und das Räsonnement über Ursache und Wirkung aufgehoben. Man kann nicht von einem Glauben an die Notwendigkeit sprechen, als ob die Notwendigkeit ein Wesen oder ein Zusammenhang wäre von Verhältnissen, wie von Ursache und Wirkung, und als ob sie so in objektiver Gestalt dem Bewußtsein gegenüberstünde. Vielmehr daß man sagen kann: „es ist notwendig", setzt das Aufgeben alles Räsonnements und die Verschließung des Geistes in die einfache Abstraktion voraus. Edlen und schönen Charakteren gibt diese Richtung des Geistes, welche das aufgegeben hat, was, wie man sagt, das Schicksal entreißt, eine Größe, Ruhe und den freien Adel, den wir auch an den Alten finden. Diese Freiheit ist aber nur die abstrakte, die nur über dem Konkreten, Besonderen steht, aber nicht mit dem Bestimmten in Harmonie gesetzt ist, d. h. sie ist reines Denken, Sein, Insichsein, das Aufgeben des Besonderen. Dagegen in der höhern Religion ist der Trost der, daß der absolute Endzweck auch im Unglück erreicht werde, so daß das Negative in das Affirmative umschlägt. „Die Leiden dieser Zeit sind der Weg zur Seligkeit."

Die abstrakte Notwendigkeit, als dieses Abstraktum des Denkens und des Zurückgehens in sich, ist das eine Extrem. Das andere Extrem ist die Einzelnheit der besondern göttlichen Mächte.

c) Die gesetzte Notwendigkeit oder die besondern Götter, deren Erscheinung und Gestalt.

Die göttlichen besondern Mächte gehören dem an sich Allgemeinen, der Notwendigkeit an, treten aber aus dieser heraus, weil sie für sich noch nicht als der Begriff gesetzt und als Freiheit bestimmt ist. Damit ist es aber auch gesetzt, daß die Freiheit des Besondern nur der Schein der Freiheit ist und daß die besondern Mächte in der Einheit und Macht der Notwendigkeit gehalten werden.

Weil nun aber die Besonderheit noch nicht durch die Idee gemäßigt und die Notwendigkeit nicht das inhaltsvolle Maß der Weisheit ist, so tritt die unbeschränkte Zufälligkeit des Inhalts in den Kreis der besondern Götter ein.

α) Die Zufälligkeit der Gestaltung.

Schon die zwölf Hauptgötter des Olympos sind nicht durch den Begriff geordnet und sie machen kein System aus. Ein Moment der Idee spielt wohl an, aber es ist nicht auszuführen.

Als abgesondert von der Notwendigkeit, sind die göttlichen Mächte derselben äußerlich, also unvermittelte, schlechthin unmittelbare Gegenstände, natürliche Existenzen: Sonne, Himmel, Erde, Meer, Berge, Menschen, Könige usw. Aber sie bleiben auch gehalten von der Notwendigkeit; und so ist die Natürlichkeit an ihnen aufgehoben.

Wenn aber auch aufgehoben, ist das Naturelement doch noch eine Bestimmtheit der besondern Mächte, und indem es in die Gestalt der selbstbewußten Individuen aufgenommen ist, ist es ein reichhaltiger Quell zufälliger Bestimmungen geworden. Die Zeitbestimmung, das Jahr, die Monatseinteilung spielt noch so sehr an den konkreten Göttern herum, daß man es sogar, wie Dupuis, versucht hat, sie zu Kalendergöttern zu machen. Auch die Anschauung vom Erzeugen der Natur, vom Entstehen und Vergehen ist noch in mannigfachen Anklängen im Kreise der geistigen Götter wirksam gewesen. Aber, als erhoben in die selbstbewußte Gestalt dieser Götter, erscheinen jene natürlichen Bestimmungen als zufällig und sind sie zu Bestimmungen selbstbewußter Subjektivität verwandelt, wodurch sie ihren Sinn verloren haben. Zeus schmaust z. B. mit den Göttern zwölf Tage bei den

Äthiopern, hängt Hera zwischen Himmel und Erde auf usw. Solche Vorstellungen, wie auch die unendliche Menge von Liebschaften, die dem Zeus zugeschrieben werden, haben allerdings ihre erste Quelle in einer abstrakten Vorstellung, die sich auf Naturverhältnisse, Naturkräfte und auf das Regelmäßige und Wesentliche in denselben bezogen; und man hat also das Recht nach dergleichen zu forschen. Aber diese natürlichen Beziehungen sind zugleich zu Zufälligkeiten herabgesetzt, da sie nicht ihre Reinheit behalten haben, sondern in Formen verwandelt sind, die der subjektiven menschlichen Weise angemessen sind. Das freie Selbstbewußtsein macht sich nichts mehr aus solchen natürlichen Bestimmungen.

Eine andere Quelle zufälliger Bestimmungen ist das Geistige selbst, die geistige Individualität und deren geschichtliche Entwickelung. Der Gott wird dem Menschen in seinen eigenen Schicksalen offenbar oder in dem Schicksal eines Staates, und dies wird zu einer Begebenheit, die als Tat, Wohlwollen oder Feindschaft des Gottes angesehen wird. Dies gibt einen unendlich mannigfaltigen, aber zufälligen Inhalt, wenn eine Begebenheit, das Glück oder Unglück zur Tat eines Gottes erhoben wird und dazu dient, die Handlungen des Gottes näher und im einzelnen zu bestimmen. Wie der jüdische Gott dem Volke dies Land gegeben, die Väter aus Ägypten geführt hat, so hat ein griechischer Gott dies oder jenes getan, was einem Volke widerfährt, und was es als göttlich oder als Selbstbestimmung des Göttlichen anschaut.

Dann kommt auch die Lokalität und die Zeit in Betracht, wo das Bewußtsein eines Gottes zuerst anfing. Dies Moment der beschränkten Entstehung, verbunden mit der Heiterkeit der Griechen, ist der Ursprung von einer Menge anmutiger Geschichten.

Endlich ist die freie Individualität der Götter der Hauptquell des mannigfachen zufälligen Inhalts, der ihnen zugeschrieben wird. Sie sind nämlich, wenn auch noch nicht unendliche, absolute Geistigkeit, doch konkrete, subjektive Geistigkeit. Als solche haben sie nicht abstrakten Inhalt, und es ist nicht nur Eine Eigenschaft in ihnen, sondern sie vereinigen mehrere Bestimmungen in sich. Besäßen Sie nur Eine Eigenschaft, so wäre diese nur ein abstraktes Innere oder einfache Bedeutung, und sie selbst wären nur Allegorien, d. h. als konkret nur vorgestellt. Aber im konkreten Reichtum ihrer Individualität sind sie nicht an die beschränkte Richtung und Wirkungsweise einer

ausschließlichen Eigenschaft gebunden, sondern sie können sich frei in beliebigen, aber damit auch willkürlichen und zufälligen Richtungen ergehen.

Diese Gestaltung der Götter ist nun zu betrachten, wie sie die mit Bewußtsein vollbrachte ist. Das ist die Erscheinung der göttlichen Mächte, die für Anderes, nämlich für das subjektive Selbstbewußtsein ist und in dessen Auffassung gewußt und gestaltet wird.

β) Die Erscheinung und Auffassung des Göttlichen.

Die Gestaltung, die der Gott in seiner Erscheinung und Manifestation an den endlichen Geist gewinnt, hat zwei Seiten. Die Seite, welche dem Gotte zukommt, ist sein sich Offenbaren, sein sich Zeigen. Nach dieser Seite kommt dem Selbstbewußtsein nur das passive Empfangen zu. Die Weise dieses Zeigens findet vorzüglich für den Gedanken statt: das Ewige wird gelehrt, gegeben und ist nicht durch die Willkür des Einzelnen gesetzt. Der Traum, das Orakel sind solche Erscheinungen. Die Griechen haben alle Formen hierin gehabt. So ist z. B. ein Götterbild vom Himmel gefallen, oder ein Meteor oder Donner und Blitz gilt als Erscheinung des Göttlichen. Oder dies Erscheinen, als die erste und noch dumpfe Ankündigung für das Bewußtsein, ist das Rauschen der Bäume, die Stille des Waldes, worin Pan gegenwärtig ist. So erscheint also die geistige Macht entweder in äußerlicher Weise, und darin ist die natürliche Seite begründet, womit dieser Standpunkt noch behaftet ist; oder, sind die Gewalten und Gesetze, die sich dem Innern ankündigen, geistliche und sittliche, so sind sie zunächst, weil sie sind, und man weiß nicht, von wannen sie kommen.

Demgegenüber nun erscheint die Seite, die dem Subjekte zukommt, als selbständig für sich in der Art, daß das Subjekt die Erscheinung des Göttlichen mit Bewußtsein als sein Werk hervorbringt. Das Selbstbewußtsein ist es, welches das zunächst Abstrakte, sei es innerlich oder äußerlich, auffaßt, erklärt, bildet und zu dem, was als Gott gilt, produziert.

Dabei ist die Phantasie das Organ, mit dem das Selbstbewußtsein das innerlich Abstrakte oder das Äußerliche, das erst ein unmittelbar Seiendes ist, gestaltet und als Konkretes setzt. In diesem Prozeß verliert das Natürliche seine Selbständigkeit und wird es zum Zeichen des innewohnenden Geistes herabgesetzt, so daß es nur diesen an sich erscheinen läßt.

So sind die Götter von menschlicher Phantasie gemacht und sie entstehen auf endliche Weise, vom Dichter, von der Muse produziert. Diese Endlichkeit haben sie an sich, weil sie ihrem Gehalte nach endlich sind und ihrer Besonderheit nach auseinanderfallen. Erfunden sind sie vom menschlichen Geiste, nicht ihrem an und für sich vernünftigen Inhalte nach, sondern nur so, wie sie Götter sind. Sie sind gemacht, gedichtet, aber nicht erdichtet. Sie gehen zwar im Gegensatze gegen das Vorhandene aus der menschlichen Phantasie hervor, aber als wesentliche Gestalten, und das Produkt ist zugleich als das Wesentliche gewußt.

So ist es zu verstehen, wenn Herodot sagt: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht. Dasselbe konnte auch von jedem Priester und erfahrenen Greis gesagt werden, der im Natürlichen die Erscheinung des Göttlichen und der wesentlichen Mächte zu verstehen und zu deuten wußte.

Wie die Griechen das Rauschen des Meeres hörten bei der Leiche des Achill, da ist Nestor aufgetreten und hat es so gedeutet: das sei Thetis, die an der Trauer teilnehme. So sagt Kalchas bei der Pest, daß Apoll, erzürnt über die Griechen, es getan habe. Diese Auslegung heißt eben: die natürliche Erscheinung gestalten, ihr die Gestalt eines göttlichen Tuns geben. Ebenso wird das Innere gedeutet: bei Homer will z. B. Achill sein Schwert ziehen, er faßt sich aber und hemmt seinen Zorn; diese innere Besonnenheit ist Pallas, die den Zorn hemmt. Aus dieser Deutung entstanden jene unzähligen anmutigen Geschichten und die unendliche Menge der griechischen Mythen. —

Von allen Seiten her, nach denen wir das griechische Prinzip nur betrachten können, dringt somit in dasselbe das Sinnliche und Natürliche ein. Die Götter, wie sie aus der Notwendigkeit heraustreten, sind beschränkt und haben auch deshalb noch den Anklang des Natürlichen an sich, weil sie ihren Hervorgang aus dem Kampf mit den Naturgewalten verraten: ihre Erscheinung, mit der sie sich dem Selbstbewußtsein ankündigen, ist noch äußerlich; aber auch die Phantasie, welche diese Erscheinung bildet und gestaltet, erhebt ihren Ausgangspunkt noch nicht in den reinen Gedanken.

Wir haben nun zu sehen, wie dies natürliche Moment vollends zur schönen Gestalt verklärt wird.

γ) Die schöne Gestalt der göttlichen Mächte.

Daß nur die Organisation des Menschen die Gestalt des Geistigen

sei, hat schon Aristoteles ausgesprochen, wenn er es als Mangel der Vorstellung von der Seelenwanderung bezeichnet, daß nach ihr die leibliche Organisation des Menschen nur eine zufällige sei. Der einzelne wirkliche Mensch aber hat in seinem unmittelbaren Dasein noch die Seite der unmittelbaren Natürlichkeit an sich, die als ein Zeitliches und Vergängliches erscheint, das aus der Allgemeinheit herabgefallen ist. Nach dieser Seite der Endlichkeit tritt eine Disharmonie dessen ein, was der Mensch an sich ist und was er in der Wirklichkeit ist. Nicht in allen Zügen und Teilen des einzelnen Menschen ist das Gepräge der einfachen Notwendigkeit ausgedrückt. Die empirische Einzelnheit und der Ausdruck einfacher Innerlichkeit sind vermischt; und die Idealität des Natürlichen, die Freiheit und Allgemeinheit sind durch die Bedingungen des bloß natürlichen Lebens und durch eine Menge von Verhältnissen der Not verdüstert. Nach dieser Seite, daß ein Anderes in den Menschen scheint, entspricht die Erscheinung der Gestalt, der einfachen Notwendigkeit nicht; sondern dies, daß seinem Dasein in allen seinen Zügen und Teilen das Gepräge der Allgemeinheit, der einfachen Notwendigkeit aufgedrückt sei (was Goethe passend die Bedeutsamkeit als den Charakter der klassischen Kunstwerke nannte): dies macht die Notwendigkeit aus, daß die Gestalt nur im Geiste konzipiert, nur aus ihm erzeugt, unter seiner Vermittlung hervorgebracht, d. h. Ideal und Kunstwerk sei. Dies ist höher als ein Naturprodukt. Man sagt zwar, ein Naturprodukt sei deshalb vorzüglicher, weil es von Gott gemacht sei, das Kunstwerk aber nur von Menschen. Als ob die Naturgegenstände nicht auch den unmittelbar natürlichen, endlichen Dingen, dem Samen, der Luft, dem Wasser, dem Licht ihr Dasein verdankten und die Macht Gottes nur in der Natur, nicht auch im Menschlichen, im Reiche des Geistigen lebte. Wenn vielmehr die Naturprodukte nur unter der Bedingung für sie äußerlicher und zufälliger Umstände und unter dem von außen kommenden Einfluß derselben gedeihen, so ist es im Kunstwerk die Notwendigkeit, welche als die innere Seele und als der Begriff der Äußerlichkeit erscheint. Die Notwendigkeit nämlich heißt hier nicht, daß Gegenstände notwendig sind und die Notwendigkeit zu ihrem Prädikate haben, sondern die Notwendigkeit ist das Subjekt, das in seinem Prädikate, im äußerlichen Dasein erscheint.

Fällt nun in diesem Prozeß die Manifestation auf die subjektive Seite, so daß der Gott als ein von Menschen Gemachtes erscheint, so

ist das nur ein Moment. Denn dies Gesetztsein des Gottes ist vielmehr durch die Aufhebung des einzelnen Selbstes vermittelt; und so war es den Griechen möglich, im Zeus des Phidias ihren Gott anzuschauen. Der Künstler gab ihnen nicht abstrakt sein Werk, sondern die eigne Erscheinung des Wesentlichen, die Gestalt der daseienden Notwendigkeit.

Die Gestalt des Gottes ist also die ideale. Vor den Griechen ist keine wahrhafte Idealität gewesen und sie hat auch in der Folge nicht mehr vorkommen können. Die Kunst der christlichen Religion ist zwar schön, aber die Idealität ist nicht ihr letztes Prinzip. Damit kann man den Mangel der griechischen Götter nicht treffen, wenn man sagt, sie seien anthropopathisch, unter welche Bestimmung der Endlichkeit man dann auch das Unmoralische, z. B. die Liebesgeschichten des Zeus, rechnet, die in ältern Mythen der noch natürlichen Anschauung ihren Ursprung haben mögen. Der Hauptfehler ist nicht der, daß zu viel Anthropopathisches in diesen Göttern sei, sondern zu wenig. Das Erscheinen und die Seite des Daseins des Göttlichen geht noch nicht fort bis zur unmittelbaren Wirklichkeit und Gegenwart als dieser, d. h. als dieser Mensch. Die vom Menschen gemachte Gestalt, in der die Göttlichkeit erscheint, hat zwar eine sinnliche Seite; aber diese hat noch die Weichheit, daß sie dem erscheinenden Inhalte vollkommen angemessen gemacht werden kann. Erst wenn der Gott selbst als dieser Einzelne erscheint und offenbart, der Geist, das subjektive Wissen vom Geist als Geist sei die wahrhafte Erscheinung Gottes, dann erst wird die Sinnlichkeit frei, d. h. sie ist nicht mehr dem Gotte vermählt, sondern zeigt sich seiner Gestalt als unangemessen: die Sinnlichkeit, unmittelbare Einzelnheit wird ans Kreuz geschlagen.

C. Der Kultus

Ist das Kunstwerk das sich Offenbaren des Gottes und der Produktivität des Menschen, so ist der Kultus das Verhältnis, wodurch die äußerliche Objektivität des Gottes gegen das subjektive Wissen aufgehoben und die Identität beider vorgestellt wird. Der allgemeine Charakter dieses Kultus ist, daß das Subjekt ein wesentlich affirmatives Verhältnis zu seinem Gotte hat.

Die Momente des Kultus sind a) die Gesinnung.

Die Götter sind anerkannt, geehrt, sie sind die substantiellen Mächte, das Allgemeine. Diese allgemeinen Mächte, wie sie der Zufälligkeit ent-

nommen sind, erkennt der Mensch an, weil er denkendes Bewußtsein und also die Welt nicht mehr für ihn auf äußerliche, zufällige Weise, sondern auf wahre Weise vorhanden ist.

Der Gehalt dieser Mächte ist das eigene Sittliche der Menschen, ihre Sittlichkeit, ihre vorhandene und geltende Macht, ihre eigene Substantialität und Wesentlichkeit. Das griechische ist daher das menschlichste Volk. Alles Menschliche ist affirmativ berechtigt, entwickelt, und es ist Maß darin.

Diese Religion ist überhaupt eine Religion der Menschlichkeit, d. h. der konkrete Mensch ist nach dem, was er ist, nach seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Gewohnheiten, nach seinen sittlichen und politischen Bestimmungen, nach Allem, was darin Wert hat und wesentlich ist, sich gegenwärtig in seinen Göttern. Oder es hat sein Gott diesen Inhalt des Edlen, Wahren, der zugleich der des konkreten Menschen ist. Diese Menschlichkeit der Götter ist das, was das Mangelhafte, aber zugleich auch das Bestechende ist. In dieser Religion ist nichts unverständlich, nichts unbegreiflich; es ist kein Inhalt in dem Gotte, der dem Menschen nicht bekannt ist, den er in sich selbst nicht finde, nicht wisse. Die Zuversicht des Menschen zu den Göttern ist zugleich seine Zuversicht zu sich selbst.

Pallas, die die Ausbrüche des Zorns bei Achill zurückhält, ist seine eigene Besonnenheit. Athene ist die Stadt Athen und auch der Geist dieses Volks, nicht ein äußerlicher Geist, Schutzgeist, sondern der lebendige, gegenwärtige, wirklich im Volke lebende, dem Individuum immanente Geist, der als Pallas nach seinem Wesentlichen vorgestellt wird. Die Erinnye ist nicht nur äußerliche Furie, die den Muttermörder Orestes verfolgt; sondern der Geist des Muttermords schwingt über ihm seine Fackel. Die Erinnyen sind die Gerechten und eben darum die Wohlmeinenden: Eumeniden. Das ist nicht ein Euphemismus, sondern sie sind es, die das Recht wollen, und wer es verletzt, hat die Eumeniden in sich selbst: es ist das, was wir Gewissen nennen. Eros, die Liebe, ist nicht nur das Objektive, der Gott, sondern auch als Macht die subjektive Empfindung des Menschen.

In dieser Anerkennung und Verehrung ist also das Subjekt schlechthin bei sich; die Götter sind sein eigenes Pathos. Das Wissen von den Göttern ist kein Wissen nur von ihnen als Abstraktionen jenseits der Wirklichkeit, sondern es ist ein Wissen zugleich von der konkreten

Subjektivität des Menschen selbst als einem Wesentlichen: denn die Götter sind ebenso in ihm. Da ist nicht dieses negative Verhältnis, wo das Verhältnis des Subjekts, wenn es das höchste ist, nur diese Aufopferung, Negation seines Bewußtseins ist. Die Mächte sind den Menschen freundlich und hold, sie wohnen in ihrer eigenen Brust; der Mensch verwirklicht sie und weiß ihre Wirklichkeit zugleich als die seinige. Der Hauch der Freiheit durchweht diese ganze Welt und macht die Grundbestimmung für diese Gesinnung aus.

Es fehlt aber noch das Bewußtsein der unendlichen Subjektivität des Menschen: daß die sittlichen Verhältnisse und das absolute Recht dem Menschen als solchen zukommen, daß er dadurch, daß er Selbstbewußtsein ist, in dieser formellen Unendlichkeit das Recht wie die Pflicht der Gattung hat. Daher kommt dem Menschen als solchem nicht die absolute Geltung zu, daß er an und für sich gelte, mag er in seiner innern Erfüllung sein, wie er will, da oder dort geboren, reich oder arm, diesem oder jenem Volke angehörig. Die Freiheit und Sittlichkeit ist noch eine besondere, und das Recht des Menschen mit einer Zufälligkeit behaftet, so daß auf dieser Stufe wesentlich Sklaverei stattfindet. Es ist noch zufällig, ob der Mensch Bürger dieses Staates, ob er frei ist oder nicht. Weil ferner der unendliche Gegensatz noch nicht vorhanden ist und die absolute Reflexion des Selbstbewußtseins in sich, diese Spitze der Subjektivität, fehlt, so ist auch die Moralität als eigne Überzeugung und Einsicht noch nicht entwickelt.

Wie dem Selbstbewußtsein noch die unendliche Subjektivität, der absolute Einheitspunkt des Begriffes fehlt, so mangelt sie auch noch seinen Wesenheiten. Die Einheit fällt in das, was wir als seine Notwendigkeit kennen gelernt haben; dieses liegt aber außerhalb des Kreises der besondern, substantiellen Wesenheiten. Gleich dem Menschen als solchem haben auch die besondern Wesenheiten keine absolute Berechtigung, denn sie haben diese nur als Moment der Notwendigkeit und als in dieser absoluten, in sich reflektierten Einheit wurzelnd. Sie sind viele, obwohl göttlicher Natur, und so ist ihre zerstreute Vielheit zugleich eine Beschränktheit, so daß es mit jener insofern nicht Ernst ist. Über den substantiellen vielen Wesenheiten schwebt die letzte Einheit der absoluten Form, die Notwendigkeit, und sie befreit das Selbstbewußtsein in seinem Verhältnis zu den Göttern zugleich von ihnen, so daß es ihm mit ihnen Ernst und wieder auch nicht Ernst ist.

Diese Religion hat überhaupt den Charakter der absoluten Heiterkeit. Das Selbstbewußtsein ist frei im Verhältnis zu seinen Wesenheiten, weil sie die seinigen sind, und zugleich ist es nicht an sie gefesselt, da über ihnen selbst die absolute Notwendigkeit schwebt und sie in diese ebenso zurückgehen, wie sich in dieselbe das Bewußtsein mit seinen besondern Zwecken und Bedürfnissen versenkt.

Die Gesinnung nun des subjektiven Selbstbewußtseins im Verhältnis zur Notwendigkeit ist diese Ruhe, die sich in der Stille hält, in dieser Freiheit, die aber noch eine abstrakte ist. Insofern ist es eine Flucht, aber es ist zugleich die Freiheit, insofern der Mensch von äußerlichem Unglück nicht überwunden, gebeugt wird. Wer dies Bewußtsein der Unabhängigkeit hat, ist äußerlich wohl unterlegen, aber nicht besiegt, überwunden.

Die Notwendigkeit hat ihre eigene Sphäre, sie bezieht sich nur auf das Besondere der Individualität, insofern eine Kollision der geistigen Macht möglich ist und die Individuen der Besonderheit und der Zufälligkeit unterworfen sind. Nach dieser Seite werden sie von der Notwendigkeit berührt und sind ihr unterworfen. Diejenigen Individuen sind insbesondere der Notwendigkeit unterworfen und tragisch, die sich über den sittlichen Zustand erheben, die etwas Besonderes für sich ausführen wollen. So die Heroen, die durch eigentümliches Wollen von den übrigen unterschieden sind. Sie haben ein Interesse, das über den ruhigen Zustand des Waltens, der Regung des Gottes geht. Sie sind, die eigentümlich wollen und handeln. Sie stehen über dem Chor, dem ruhigen, stetigen, unentzweiten sittlichen Verlauf. Dieser ist dem Schicksal entnommen, bleibt in dem gewöhnlichen Lebenskreis beschränkt und erregt keine der sittlichen Mächte gegen sich. Der Chor, das Volk hat auch eine Seite der Besonderheit: es ist dem gemeinen Lose der Sterblichen ausgesetzt, zu sterben, Unglück usw. zu haben; aber solches ist eben auch nur das gemeine Los sterblicher Menschen und der Gang der Gerechtigkeit gegen das Endliche: daß das Individuum zufälliges Unglück hat, stirbt, ist in der Ordnung.

Bei Homer weint Achill über seinen frühen Tod, auch sein Pferd weint darüber. Bei uns wäre dies töricht von einem Dichter. Aber Homer konnte seinem Helden dies Vorbewußtsein beilegen, denn es kann in seinem Sein und Tun nichts ändern: es ist so für ihn, und außerdem ist er, was er ist. Es kann ihn wohl traurig machen, aber auch nur

momentan. Es ist so, aber es berührt ihn weiter nicht, er kann wohl traurig, aber nicht verdrießlich werden. Verdruß ist die Empfindung der modernen Welt, Verdrießlichkeit setzt einen Zweck, eine Forderung der modernen Willkür voraus, wozu sie sich ermächtigt, berechtigt hält. Wenn ein solcher Zweck nicht erfüllt wird, so nimmt der moderne Mensch leicht die Wendung, für das Übrige auch den Mut sinken zu lassen und nun auch das Andere nicht zu wollen, was er sich sonst zum Zweck machen könnte: er gibt seine übrige Bestimmung auf, zerstört, um sich zu rächen, seinen eigenen Mut, seine Tatkraft, die Zwecke des Schicksals, die er sonst noch erreichen könnte. Dies ist die Verdrießlichkeit. Sie konnte nicht den Charakter der Griechen, der Alten ausmachen, sondern die Trauer über das Notwendige ist nur einfach. Die Griechen haben keinen Zweck als absolut, als wesentlich vorausgesetzt, der gewährt werden soll: die Trauer ist deshalb ergebene Trauer. Es ist einfacher Schmerz, einfache Trauer, die deshalb in sich selbst die Heiterkeit hat. Es geht dem Individuum kein absoluter Zweck verloren, es bleibt auch hier bei sich selbst; auf das, was nicht erfüllt wird, kann es verzichten. Es ist so: damit hat es sich in die Abstraktion zurückgezogen und nicht dieser sein Sein entgegengestellt. Die Befreiung ist die Identität des subjektiven Willens mit dem, was ist: das Subjekt ist frei, aber nur auf abstrakte Weise.

Die Heroen bringen, wie bemerkt, im Laufe der einfachen Notwendigkeit eine Änderung hervor, nämlich so, daß eine Entzweiung eintritt; und die höhere, eigentlich interessante Entzweiung für den Geist ist, daß es die sittlichen Mächte selbst sind, die als entzweit, in Kollision geratend erscheinen. Die Auflösung dieser Kollision ist, daß die sittlichen Mächte, die nach ihrer Einseitigkeit in Kollision sind, sich der Einseitigkeit des selbständigen Geltens abtun. Die Erscheinung dieses Abtuns der Einseitigkeit aber ist, daß die Individuen, die sich zur Verwirklichung einer einzelnen sittlichen Macht aufgeworfen haben, zugrunde gehen.

Die Moira ist das Begrifflose, wo Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Abstraktion verschwinden. In der Tragödie dagegen ist das Schicksal innerhalb eines Kreises sittlicher Gerechtigkeit. Am erhabensten finden wir das in den Sophokleischen Tragödien. Es wird daselbst vom Schicksal und von der Notwendigkeit gesprochen. Das Schicksal der Individuen ist als etwas Unbegreifliches dargestellt; aber

die Notwendigkeit ist nicht eine blinde, sondern sie ist als die wahrhafte Gerechtigkeit erkannt. Hierdurch eben sind jene Tragödien die unsterblichen Geisteswerke des sittlichen Verstehens und Begreifens, die ewigen Muster des sittlichen Begriffs. Das blinde Schicksal ist etwas Unbefriedigendes; in diesen Tragödien jedoch wird die Gerechtigkeit begriffen. Auf eine plastische Weise wird die Kollision der beiden höchsten sittlichen Mächte gegeneinander dargestellt in dem absoluten Exempel der Tragödie, der Antigone. Da kommt die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige (weshalb es auch das Gesetz der unteren Götter heißt) mit dem Rechte des Staats in Kollision. Kreon ist nicht ein Tyrann, sondern ebenso eine sittliche Macht. Kreon hat nicht Unrecht: er behauptet, daß das Gesetz des Staats, die Autorität der Regierung geachtet werde und Strafe aus der Verletzung folgt. Jede dieser beiden Seiten verwirklicht nur die eine der sittlichen Mächte, hat nur die eine derselben zum Inhalt. Das ist die Einseitigkeit; und der Sinn der ewigen Gerechtigkeit ist, daß beide Unrecht erlangen, weil sie einseitig sind, aber damit auch beide Recht. Beide werden als geltend anerkannt im ungetrübten Gang der Sittlichkeit; hier haben sie beide ihr Gelten, aber ihr ausgeglichenes Gelten. Es ist nur die Einseitigkeit, gegen die die Gerechtigkeit auftritt.

Eine andere Kollision ist z. B. im Oedipus dargestellt. Er hat seinen Vater erschlagen, ist scheinbar schuldig, aber schuldig, weil seine sittliche Macht einseitig ist. Er fällt nämlich bewußtlos in diese gräßliche Tat. Er ist aber der, der das Rätsel der Sphinx gelöst hat: dieser hohe Wissende. So stellt sich als Nemesis ein Gleichgewicht her: der so wissend war, steht in der Macht des Bewußtlosen, so daß er in tiefe Schuld fällt, als er hoch stand. Hier ist also der Gegensatz der beiden Mächte, der des Bewußtseins und der Bewußtlosigkeit.

Um noch eine Kollision anzuführen: Hippolyt wird unglücklich, weil er nur der Artemis Verehrung weiht und die Liebe verschmäht, die sich nun an ihm rächt. Es ist eine Albernheit in der französischen Bearbeitung des Racine, dem Hippolyt eine andere Liebschaft zu geben. Da ist dann, was er leidet, keine Strafe der Liebe als Pathos, sondern ein bloßes Unglück, daß er in ein Mädchen verliebt ist und einem andern Weibe kein Gehör gibt, die zwar Gemahlin seines Vaters ist, ein sittliches Hindernis, das aber durch seine Liebe zur Aricia ver-

dunkelt ist. Die Ursache seines Unterganges ist daher Verletzung oder Vernachlässigung einer allgemeinen Macht als solcher, nichts Sittliches, sondern eine Besonderheit und Zufälligkeit.

Der Schluß der Tragödie ist die Versöhnung, die vernünftige Notwendigkeit, die Notwendigkeit, die hier anfängt, sich zu vermitteln. Es ist die Gerechtigkeit, die auf solche Weise befriedigt wird mit dem Spruch: es ist nichts, was nicht Zeus ist, nämlich die ewige Gerechtigkeit. Hier ist eine rührende Notwendigkeit, die aber vollkommen sittlich ist. Das erlittene Unglück ist vollkommen klar; hier ist nichts Blindes, Bewußtloses. Zu solcher Klarheit der Einsicht und der künstlerischen Darstellung ist Griechenland auf seiner höchsten Bildungsstufe gekommen. Doch bleibt hier ein Unaufgelöstes, indem das Höhere nicht als die unendliche geistige Macht hervortritt. Es bleibt unbefriedigte Trauer darin, indem ein Individuum untergeht.

Die höhere Versöhnung wäre, daß im Subjekt die Gesinnung der Einseitigkeit aufgehoben würde — das Bewußtsein seines Unrechts und daß es sich in seinem Gemüte seines Unrechts abtut. Diese seine Schuld, Einseitigkeit zu erkennen und sich derselben abzutun, ist aber nicht in dieser Sphäre einheimisch. Dieses Höhere macht die äußerliche Bestrafung, den natürlichen Tod überflüssig. Anfänge, Anklänge dieser Versöhnung treten allerdings auch ein, aber diese innere Umkehrung erscheint doch mehr als äußerliche Reinigung: Ein Sohn des Minos war in Athen erschlagen worden, deswegen bedurfte es der Reinigung; diese Tat ist für ungeschehen erklärt worden. Es ist der Geist, der das Geschehene ungeschehen machen will.

Orest in den Eumeniden wird vom Areopag losgesprochen. Hier ist einerseits der höchste Frevel gegen die Pietät, auf der anderen Seite hat er seinem Vater Recht verschafft. Denn dieser war nicht nur Oberhaupt der Familie, sondern auch des Staats: in Einer Handlung hat er gefrevelt und ebenso vollkommene, wesentliche Notwendigkeit ausgeübt. Lossprechen heißt eben dies: etwas ungeschehen machen.

Oedipus Koloneus spielt an die Versöhnung und näher an die christliche Vorstellung der Versöhnung an. Er wird von den Göttern zu Gnaden angenommen, die Götter berufen ihn zu sich. Heutzutage fordern wir mehr, weil die Vorstellung der Versöhnung bei uns höher ist: das Bewußtsein, daß im Innern diese Umkehrung geschehen kann, wodurch das Geschehene ungeschehen gemacht wird.

Der Mensch, der sich bekehrt, seine Einseitigkeit aufgibt, hat sie ausgerottet in sich, in seinem Willen, wo die bleibende Stätte, der Platz der Tat wäre, d. i. in ihrer Wurzel hat er die Tat vernichtet. Es ist unserem Gefühl entsprechender, daß die Tragödien Ausgänge haben, die versöhnend sind.

b) Der Kultus als Dienst.

Kommt es nun darauf an, daß die Subjektivität sich mit Bewußtsein die Identität mit dem gegenüberstehenden Göttlichen gebe, so müssen beide Teile von ihrer Bestimmtheit aufgeben: Gott steigt herab von seinem Weltenthron, gibt sich selber preis, und der Mensch muß beim Empfang der Gabe die Negation des subjektiven Selbstbewußtseins leisten, d. h. den Gott anerkennen oder die Gabe mit der Anerkennung der Wesentlichkeit, die darin ist, in Empfang nehmen. Der Gottesdienst ist demnach die Wechselseitigkeit des Gebens und Empfangens. Jede Seite läßt von der Besonderheit, die sie voneinander scheidet, ab.

1. Das äußerlichste Verhältnis beider Seiten gegeneinander ist, daß der Gott ein Naturelement in sich hat und selbständig gegen das Selbstbewußtsein unmittelbar da ist oder sein Dasein in einer äußern natürlichen Erscheinung hat. In diesem Verhältnis ist der Gottesdienst einerseits die Anerkennung, daß die natürlichen Dinge ein Wesen in sich sind; andererseits opfert sich die Gottheit in der Naturmacht, in der sie erscheint, selbst auf und läßt sie sich vom Selbstbewußtsein in Besitz nehmen.

Wenn sich nun die göttlichen Mächte als Naturgaben preisgeben und freundlich zum Gebrauche darbieten, so hat der Dienst, in dem sich der Mensch das Bewußtsein der Einheit mit seinen Mächten gibt, folgenden Sinn:

Diese Früchte, diese Quelle, sie lassen sich ungehindert schöpfen oder sich greifen und verzehren; sie fallen willig in den Schoß. Der Mensch ißt die Gaben, trinkt den Wein, gewinnt Stärkung und Begeisterung seines Sinnes; und diese Stärkung, worin sie Moment sind, ist ihre Wirkung. In diesem Verhältnisse ist nicht Stoß und Gegenstoß, das traurige, sich fortpflanzende Einerlei des Mechanischen, sondern jene Gaben werden zu Ehren gebracht, indem der Mensch sie ißt und trinkt: denn welche höhere Ehre kann den Naturdingen werden, als daß sie als die Kräftigkeit des geistigen Tuns erscheinen? Der Wein begeistert, aber erst der Mensch ist es, der ihn zum Begeisternden und Kräftigen-

den erhebt. Es verschwindet insofern das Verhältnis der Not. Die Notdurft dankt den Göttern für das Empfangen und sie setzt eine Trennung voraus, welche aufzuheben nicht in der Gewalt des Menschen steht. Die eigentliche Not tritt erst ein durch Eigentum und Festhalten eines Willens. Zu den Naturgaben steht aber der Mensch nicht in solchem Verhältnisse der Not, sie haben es ihm im Gegenteil zu danken, daß Etwas aus ihnen wird; ohne ihn würden sie verfaulen, vertrocknen und unnütz vergehen.

Das Opfer, das sich mit dem Genuß dieser Naturgaben verbindet, hat hier nicht den Sinn der Opferung des Innern oder der konkreten Erfüllung des Geistes, sondern diese ist es vielmehr, die bestätigt und selbst genossen wird. Das Opfer kann nur den Sinn der Anerkennung der allgemeinen Macht haben, welche das theoretische Aufgeben eines Teiles des zu Genießenden ausdrückt, d. h. diese Anerkennung ist die nutzlose, zwecklose, nämlich nicht praktische, nicht selbstsüchtige Hingabe, z. B. die Ausgießung einer Schale Weines. Aber zugleich ist das Opfer selbst der Genuß: der Wein wird getrunken, das Fleisch wird gegessen, und es ist die Naturmacht selbst, deren einzelnes Dasein und Äußerung aufgeopfert und vernichtet wird. Essen heißt Opfern, und Opfern heißt selbst Essen.

So knüpft sich an alles Tun des Lebens dieser höhere Sinn und der Genuß darin: jedes Geschäft, jeder Genuß des täglichen Lebens ist ein Opfer. Der Kultus ist nicht Entsagung, nicht Aufopferung eines Besitzes, einer Eigentümlichkeit, sondern der idealisierte, theoretisch künstlerische Genuß. Freiheit und Geistigkeit ist über das ganze tägliche und unmittelbare Leben ausgebreitet, und der Kultus ist überhaupt eine fortgehende Poesie des Lebens.

Der Kultus dieser Götter ist daher nicht Dienst im eigentlichen Sinne als gegen einen fremden selbständigen Willen zu nennen, von dessen zufälligem Entschließen Begehrtes zu erlangen wäre: sondern die Verehrung enthält selbst schon eine vorübergehende Gewährung oder sie ist selbst der Genuß. Es ist nicht darum zu tun, aus ihrem Jenseits eine Macht zu sich zurückzurufen und zu diesem Ende, um ihrer empfänglich zu sein, sich selbst dasjenige abzutun, was von der subjektiven Seite des Selbstbewußtseins aus die Scheidung macht; es ist also nicht zu tun um Entbehrung, Entsagung, Abtun einer subjektiven Eigentümlichkeit, nicht um Angst, Selbstpeinigung, Selbstqual. Der

Kultus des Dionysos, der Demeter ist der Besitz, Genuß des Brotes, Weines, das Verzehren desselben, also die unmittelbare Gewährung selbst. Die Muse, die Homer anruft, ist zugleich sein Genie usf.

Die allgemeinen Mächte treten dann aber freilich auch weiter zurück in die Ferne gegen das Individuum. Die Quelle läßt sich ungehindert schöpfen, das Meer sich befahren; aber es erbraust auch zum Sturme und es und die Gestirne sind dem Menschen nicht nur nicht willfährig, sondern furchtbar und Untergang bringend. Die Muse ist auch dem Dichter nicht immer günstig, tritt zurück und bedient ihn schlecht (eigentlich aber ruft sie der Dichter überhaupt nur an, wenn er das Gedicht macht, und die Anrufung und der Preis ist selbst Poesie). Die Athene selbst, der Geist, Gott wird sich ungetreu. Die Tyrer banden ihren Herakles mit Ketten an, daß er ihre Stadt, seine Realität und sein wirkliches Dasein, nicht verlassen solle, und doch ist Tyrus gefallen. Aber solche Entfremdung ihrer Wesenheit führte nicht zur absoluten Entzweiung und nicht zur Zerrissenheit des Innern, welche die Menschen nötigen würde, sie gleichsam mit Gewalt des Geistes im Kultus zu sich zu ziehen, womit der Verfall in Zauberei verbunden wäre. Zu diesen besondern Mächten kann das Individuum nicht in unendlichen Gegensatz treten, weil sie, als besondere Zwecke, sich in die Notwendigkeit versenken und in dieser selbst aufgegeben werden.

Der Dienst besteht daher darin, daß die allgemeinen Mächte für sich herausgehoben und anerkannt werden. Der Gedanke erfaßt das Wesentliche, Substantielle seines konkreten Lebens und bleibt somit weder dumpf in die empirische Einzelnheit des Lebens versenkt und zerstreut, noch geht er von ihr nur zu dem Abstrakt-Einen, zu dem unendlichen Jenseits; sondern indem der Geist das Wahre, die Idee seines mannigfaltigen Daseins sich darstellt, ist er in der Anerkennung und Ehrung dieses Allgemeinen selbst im Genusse und bleibt er seiner selbst gegenwärtig. Diese Gegenwart des Geistes in seinen Wesenheiten ist einerseits das würdige denkende, theoretische Verhältnis, andrerseits diese Freudigkeit, Heiterkeit und Freiheit, die ihrer selbst darin gewiß und bei sich selbst ist.

2. Auch der Dienst als Verhalten zu den Göttern nach ihrer geistigen Seite hat nicht den Sinn, sich diese Mächte erst anzueignen, sich der Identität mit ihnen erst bewußt zu werden. Denn diese Identität ist bereits vorhanden, und der Mensch findet diese Mächte in seinem Bewußt-

sein bereits realisiert. Die bestimmte Geistigkeit, Recht, Sitte, Gesetz oder die allgemeinen Wesenheiten, wie die Liebe, Aphrodite, kommen in den Individuen, den sittlichen Individuen, den Wissenden, Liebenden zu ihrer Wirklichkeit: sie sind der eigne Wille, die eigne Neigung und Leidenschaft derselben, ihr eignes, wollendes, handelndes Leben. Es bleibt somit für den Kultus nur übrig, diese Mächte anzuerkennen, sie zu ehren und somit die Identität in die Form des Bewußtseins zu erheben und zur theoretischen Gegenständlichkeit zu machen.

Vergleichen wir diese Gegenständlichkeit mit unserer Vorstellung, so heben auch wir das Allgemeine aus unserm unmittelbaren Bewußtsein heraus und denken dasselbe; wir können auch dazu fortgehen, diese allgemeinen Mächte zum Idealen zu erheben und ihnen geistige Gestalt zu geben. Aber solchen Gebilden Gebet zu weihen, Opfer zu bringen, das ist der Punkt, wo wir uns von jener Anschauung trennen. Bis dahin können wir nicht gehen, jenen Bildern, welche jedoch keine Einbildungen, sondern wesentliche Mächte sind, vereinzelte Selbständigkeit zu geben und ihnen Persönlichkeit gegen uns zuzuschreiben. Unser Bewußtsein der unendlichen Subjektivität als einer allgemeinen zehrt jene Besonderheiten auf und setzt sie zu schönen Phantasiebildern herab, deren Gehalt und Bedeutung wir wohl zu würdigen wissen, die uns aber nicht als wahrhaft selbständig gelten können.

Im griechischen Leben aber ist die Poesie, die denkende Phantasie selbst der wesentliche Gottesdienst. Dabei zersplittern die Mächte sich ins Unendliche und nähern sich, obwohl sie einen sich schließenden Kreis bilden, der Unendlichkeit der Anziehungen ihrer Wirklichkeit (wieviel besondere Beziehungen sind z. B. in der Pallas aufgefaßt!). Infolgedessen ist ihre Darstellung unerschöpflich und muß sie sich immer fortsetzen und erneuern, denn die Religiosität ist selbst dieses fortdauernde Übergehen vom empirischen Dasein zum Ideale. Es ist nicht ein fester, geistig-bestimmter Lehrbegriff, nicht Lehre vorhanden, die Wahrheit als solche nicht in Form des Gedankens, sondern das Göttliche in diesem immanenten Zusammenhange mit der Wirklichkeit und daher an und aus ihr immer von neuem sich erhebend und hervorbringend. Ist diese tätige Produktion durch die Kunst vollendet, hat die Phantasie ihre letzte feste Gestalt erreicht, so daß das Ideal aufgestellt ist, so ist damit der Untergang der religiösen Lebendigkeit verbunden.

Solange aber noch die produktive Kraft dieses Standpunktes frisch

und tätig ist, besteht die höchste Assimilation des Göttlichen darin, daß das Subjekt den Gott durch sich gegenwärtig macht und ihn an sich selbst zur Erscheinung bringt. Indem dabei die bewußte Subjektivität des Gottes zugleich auf einer Seite als Jenseits bleibt, so ist diese Darstellung des Göttlichen zugleich seine Anerkennung und die Verehrung seiner substantiellen Wesenheit. So wird denn das Göttliche geehrt und anerkannt, indem es in Festen, Spielen, Schauspielen, Gesängen, überhaupt in der Kunst vorstellig gemacht wird. Denn geehrt wird jemand, insofern man eine hohe Vorstellung von ihm hat und diese Vorstellung auch durch die Tat vorstellig macht und durch sein Betragen erscheinen läßt.

In den Produktionen der Kunst, in der Ehre der Gesänge und Feste läßt das Volk die Vorstellung des Göttlichen an sich selber erscheinen. So hat es den Kultus an sich selbst, d. h. es zeigt in seinen Festen zugleich wesentlich seine Vortrefflichkeit, es zeigt von sich das Beste, was es hat, das wozu es fähig gewesen ist, sich zu machen. Der Mensch schmückt sich selbst: Gepränge, Kleidung, Schmuck, Tanz, Gesang, Kampf, alles gehört dazu, den Göttern Ehre zu bezeigen. Der Mensch zeigt seine geistige und körperliche Geschicklichkeit, seine Reichtümer, er stellt sich selbst in der Ehre Gottes dar und genießt damit diese Erscheinung Gottes an dem Individuum selbst. Den Siegern in den Kämpfen wurde hohe Ehre zuteil, sie waren die Geehrtesten des Volkes, saßen bei feierlichen Gelegenheiten neben den Archonten, und es ist selbst geschehen, daß sie bei Lebzeiten als Götter verehrt wurden, indem sie so das Göttliche an sich zur Erscheinung brachten, durch die Geschicklichkeit, die sie bewiesen hatten. Auf diese Weise machen die Individuen das Göttliche an sich erscheinen; im Praktischen ehren die Individuen die Götter, sind sittlich (das, was der Wille der Götter ist, ist das Sittliche), und so bringen sie das Göttliche zur Wirklichkeit. Das athenische Volk z. B., das am Feste der Pallas seinen Aufzug hielt, war die Gegenwart der Athene, der Geist des Volkes, und dies Volk ist der belebte Geist, der alle Geschicklichkeit, Tat der Athene, an sich darstellt.

3. So sehr sich nun aber auch der Mensch der unmittelbaren Identität mit den wesentlichen Mächten gewiß wird, sich die Göttlichkeit aneignet und ihrer Gegenwart in sich und seiner selbst in ihr sich erfreut, — mag er immer jene natürlichen Götter verehren, die sittlichen in der Sitte und im Staatsleben darstellig machen oder mag er praktisch

göttlich leben und die Gestalt und Erscheinung der Göttlichkeit in dem Festdienste in seiner Subjektivität hervorbringen —: so bleibt für das Bewußtsein doch noch ein Jenseitiges zurück, nämlich das ganz Besondere am Tun und an den Zuständen und Verhältnissen des Individuums und die Beziehung dieser Verhältnisse auf Gott. Unser Glaube an die Vorsehung, wonach sich diese auch auf das Einzelne erstreckt, sieht darin seine Bestätigung, daß Gott Mensch geworden ist, und zwar in der wirklichen, zeitlichen Weise, in welche somit alle partikulare Einzelnheit mit eingeschlossen ist; denn dadurch hat die Subjektivität die absolut moralische Berechtigung erhalten, wodurch sie Subjektivität des unendlichen Selbstbewußtseins ist. Dagegen in der schönen Gestaltung der Götter, in den Bildern, Geschichten und Lokalvorstellungen derselben ist zwar das Moment der unendlichen Einzelnheit, der äußerlichsten Besonderheit unmittelbar enthalten und ausgedrückt, aber einesteils ist diese Besonderheit einer der großen Vorwürfe gegen die Mythologie Homers und Hesiods, andernteils sind dies zugleich diesen vorgestellten Göttern so eigentümliche Geschichten, daß sie die andern und die Menschen nichts angehen, wie unter den Menschen jedes Individuum seine besondern Begebenheiten, Handlungen, Zustände und Geschichten hat, die durchaus nur seiner Partikularität angehören. Das Moment der Subjektivität ist mithin nicht als unendliche Subjektivität: es ist nicht der Geist als solcher, der in den objektiven Gestaltungen angeschaut wird, nicht die Weisheit, welche die Grundbestimmung des Göttlichen ausmacht. Daß die menschlichen Dinge von den Göttern regiert werden, ist daher in jener Religion wohl enthalten, aber in einem unbestimmten, allgemeinen Sinne; denn eben die Götter sind die in allem Menschlichen waltenden Mächte. Ferner sind die Götter wohl gerecht, aber die Gerechtigkeit als Eine Macht ist eine titanische Macht und gehört den Alten an: die schönen Götter machen sich in ihrer Besonderheit geltend und geraten in Kollisionen, die nur in der gleichen Ehre gelöst werden, womit aber freilich keine immanente Auflösung gegeben ist.

Von diesen Göttern konnte daher das Individuum auch keine absolute Weisheit und Zweckmäßigkeit in seinen Schicksalen erwarten. Bei dem Menschen bleibt jedoch das Bedürfnis zurück, über sein besonderes Handeln und einzelnes Schicksal eine objektive Bestimmung zu haben. In dem Gedanken der göttlichen Weisheit und Vorsehung hat er die-

selbe nicht, um darauf im allgemeinen vertrauen zu können und im übrigen sich auf sein formelles Wissen und Wollen zu verlassen und die absolute Vollendung desselben an und für sich zu erwarten oder einen Ersatz für den Verlust und das Mißlingen seiner besondern Interessen und Zwecke, für sein Unglück in einem ewigen Zwecke zu suchen.

Da nun weder im Göttlichen, noch im Individuum das Moment der unendlichen Subjektivität vorhanden ist, so fällt es auch nicht dem Individuum anheim, die letzte Entschließung, das letzte Wollen, z. B. heute eine Schlacht zu liefern, zu heiraten, zu reisen, aus sich selbst zu nehmen. Denn der Mensch hat das Bewußtsein, daß in diesem seinen Wollen nicht die Objektivität liegt und daß dasselbe nur formell ist. Um das Verlangen nach dieser Ergänzung zu befriedigen und diese Objektivität hinzusetzen, dazu bedurfte es einer Bestimmung von außen und von einem Höhern, als das Individuum ist, nämlich eines äußerlichen, entscheidenden und bestimmenden Zeichens. Es ist die innere Willkür, die, um nicht Willkür zu sein, sich objektiv, d. h. unveräußerlich zu einem Andern seiner selbst macht und die äußerliche Willkür höher nimmt als sich selbst. Im ganzen ist es die Naturmacht, eine Naturerscheinung, was nun entscheidet. Der staunende Mensch findet in solcher Naturerscheinung eine Bezüglichkeit auf sich, weil er an ihr noch keine objektive, an sich seiende Bedeutung sieht oder überhaupt in der Natur noch nicht ein an sich vollendetes System von Gesetzen sieht. Das formell Vernünftige, das Gefühl und der Glaube der Identität des Innern und Äußern liegt zugrunde, aber das Innere der Natur oder das Allgemeine, zu dem sie in Beziehung steht, ist nicht der Zusammenhang ihrer Gesetze, sondern ein menschlicher Zweck, ein menschliches Interesse.

Indem nun also der Mensch etwas will, fordert er, um seinen Entschluß wirklich zu fassen, eine äußere, objektive Bestätigung, daß er seinen Entschluß als einen solchen wisse, der eine Einheit des Subjektiven und Objektiven, ein bestätigter und bewahrheiteter sei. Und hier ist es das Unerwartete, Plötzliche, eine sinnlich bedeutende, unzusammenhängende Veränderung, ein Blitz am heitern Himmel, ein Vogel, der an einem weiten, gleichen Horizonte aufsteigt, was die Unbestimmtheit der innern Unentschlossenheit unterbricht. Das ist ein Aufruf für das Innere, plötzlich zu handeln und zufällig sich in sich festzusetzen ohne Bewußtsein des Zusammenhanges und der Gründe; denn eben hier

ist der Punkt, wo die Gründe abgebrochen werden oder wo sie überhaupt mangeln.

Die äußere Erscheinung, die dem Zwecke, die Bestimmung für das Handeln zu finden, am nächsten liegt, ist ein Tönen, Klingen, eine Stimme, *ὀμφή*, woher Delphi wohl richtiger den Namen *ὄμφαλος* hat, als nach der andern Bedeutung: Nabel der Erde. In Dodona waren drei Arten: der Ton, den die Bewegung der Blätter der heiligen Eiche hervorbrachte, das Murmeln einer Quelle und der Ton eines ehernen Gefäßes, an welches der Wind eherne Ruten schlug. In Delos rauschte der Lorbeer; in Delphi war der Wind, der am ehernen Dreifuß ausströmte, ein Hauptmoment; später erst mußte die Pythia durch Dämpfe betäubt werden, die dann in der Raserei Worte ohne Zusammenhang ausstieß, die erst der Priester auszulegen hatte. Er deutete auch die Träume. In der Höhle des Trophonius waren es Gesichte, die der Fragende sah und die ihm gedeutet wurden. In Achaja, erzählt Pausanias, war eine Statue des Ares; dieser sagte man die Frage ins Ohr und entfernte sich mit zugehaltenen Ohren vom Markte; das erste Wort, welches man hörte, nachdem man die Ohren geöffnet hatte, war die Antwort, die dann durch Deutung in Zusammenhang mit der Frage gebracht wurde. Hierher gehört auch das Befragen der Eingeweide der Opfertiere, die Deutung des Vogelflugs usw. und mehrere solche bloße Äußerlichkeiten. Man schlachtete Opfertiere, bis man die glücklichen Zeichen fand. Bei den Orakeln gaben zwei Momente die Entscheidung: das Äußerliche und die Erklärung. Nach jener Seite verhielt sich das Bewußtsein empfangend, nach der andern Seite aber ist es als deutend selbsttätig, denn das Äußerliche an sich ist unbestimmt (*Αἱ τῶν δαιμόνων φωναὶ ἄναρϑροί εἰσιν*). Aber auch als konkreter Ausspruch des Gottes sind die Orakel doppelsinnig. Nach ihnen handelt der Mensch, indem er sich eine Seite herausnimmt. Dagegen tritt denn die andere auf: der Mensch gerät in Kollision. Die Orakel sind dies, daß der Mensch sich als unwissend, den Gott als wissend setzt; unwissend nimmt der Mensch den Spruch des wissenden Gottes auf. Er handelt nicht-wissend nach der Offenbarung des Gottes, welcher, als allgemein, die Bestimmtheit nicht in sich hat und so, in der Möglichkeit beider Seiten, doppelsinnig sein muß. Sagt das Orakel: gehe hin und der Feind wird überwunden, so sind beide Feinde „der Feind". Die Offenbarung des Göttlichen ist allgemein und muß allgemein sein; der

Mensch deutet sie als unwissend; er handelt danach; die Tat ist die seinige; so weiß er sich als schuldig.

c) Das erste im Kultus war die Gesinnung, das zweite der Kultus als Dienst. Der dritte Gottesdienst ist der Gottesdienst der Versöhnung.

Die Götter sollen an der Seele, dem Subjekt realisiert werden, welches als entfremdet vorausgesetzt ist, negativ bestimmt ist gegen das Göttliche, ihm gegenüber. Das Einswerden kann nicht auf die unmittelbare Weise geschehen, wie in der vorhergehenden Form, sondern erfordert eine Vermittlung, worin das aufgeopfert werden muß, was sonst als fest und selbständig gilt. Dies Negative, was aufgeopfert werden muß, um die Entfremdung, Entfernung zwischen beiden Seiten aufzuheben, ist doppelter Art. Erstens ist nämlich die Seele, als unbefangene, natürliche Seele, negativ gegen den Geist. Das zweite Negative ist dann das, so zu sagen, positive Negative, nämlich ein Unglück überhaupt und bestimmter drittens: ein moralisches Unglück oder Verbrechen, die höchste Entfremdung des subjektiven Selbstbewußtseins gegen das Göttliche.

1. Die natürliche Seele ist nicht, wie sie sein soll: sie soll freier Geist sein; Geist ist aber die Seele nur durch Aufhebung des natürlichen Willens, der Begierde. Dies Aufheben und dies sich Unterwerfen unter das Sittliche und die Gewöhnung daran, daß das Sittliche, Geistige die zweite Natur des Individuums wird, ist überhaupt Werk der Erziehung und der Bildung. Diese Rekonstruktion des Menschen muß nun auf diesem Standpunkte, weil er der Standpunkt selbstbewußter Freiheit ist, zum Bewußtsein kommen, so daß diese Umkehrung als erforderlich erkannt wird. Wenn diese Bildung und Umkehrung als wesentliche Momente und als wesentlich Lebendiges vorgestellt werden, so gibt dies die Vorstellung von einem Wege, den die Seele zu durchlaufen hat, und hat eine Anstalt zur Folge, in welcher ihr die Anschauung dieses Weges gegeben wird. Soll aber für die Anschauung dieser Gang des sich Umkehrens, sich Negierens und Absterbens als absolut und wesentlich gegeben werden, so muß er in den göttlichen Gegenständen selbst angeschaut werden. Diesem Bedürfnis wird nun in der Tat durch einen Prozeß abgeholfen, der in der Anschauung der Götterwelt sich in folgender Weise ausgeführt hat.

Der Verehrung der vielen göttlichen, aber, weil es viele sind, beschränkten Wesenheiten liegt es nahe, daß auch zur Allgemeinheit der

göttlichen Macht übergegangen wird. Die Beschränktheit der Götter führt selbst unmittelbar zur Erhebung über dieselben und zum Versuch, sie in eine konkrete Anschauung, nämlich nicht nur in die abstrakte Notwendigkeit (denn diese ist nichts Gegenständliches) zu vereinigen. Diese Erhebung kann hier noch nicht die absolute in sich konkrete Subjektivität als Geist, aber auch nicht der Rückfall zu der Anschauung von der Macht des Einen und zu dem negativen Dienste des Herrn sein; sondern das Eine, welches dem Selbstbewußtsein auf diesem Standpunkte Gegenstand wird, ist eine Einheit, die auf konkrete Weise allumfassend ist: das ist die allgemeine Natur überhaupt, oder eine Totalität von Göttern; der Inhalt der sinnlich-geistigen Welt wird stoffartig vereint. Indem das Selbstbewußtsein nicht zur unendlichen Subjektivität, die als der Geist in sich konkret wäre, fortgehen kann, so ist die Anschauung der substantiellen Einheit für diese Stufe ein bereits Vorhandenes und aus den älteren Religionen aufbewahrt. Denn die älteren, ursprünglichen Religionen sind die bestimmten Naturreligionen, wo die unmittelbare Einheit des Geistigen und Natürlichen die Grundlage ausmacht. Aber ferner ist die ältere Religion, so sehr sie lokal bestimmt und in ihrer Darstellung und Fassungsweise beschränkt ist, vor ihrer Ausbildung in sich selbst noch unbestimmter und allgemeiner. Jeder Lokalgott hat in seiner Bestimmung von Lokalität zugleich die Bedeutung der Allgemeinheit; und indem nun diese gegen die in der Religion der Schönheit herausgebildete Zersplitterung und Besonderung in Charaktere und Individualitäten festgehalten wird, so ist es im Rohen, im Altertümlichen, im Unschönen und Ungebildeten, daß sich der Dienst eines Tieferen, innern Allgemeinen erhält, das zugleich nicht abstrakter Gedanke ist, sondern vielmehr jene äußerliche und zufällige Gestaltung an sich behält.

Dies Ältere kann nun um seiner Einfachheit und substantiellen Intensität willen tiefer, reiner, gediegener, substantieller und seine Bedeutung wahrer genannt werden — aber seine Bedeutung ist für sich in Dumpfheit eingehüllt, nicht zum Gedanken herausgebildet, nämlich nicht zur Klarheit der besondern Götter, in denen der Tag des Geistes aufgeschlossen ist, und die somit Charakter und Geistesgestalt gewonnen haben. Der Dienst dieses Tieferen und Allgemeinen ist somit einerseits eine Rückkehr von den besondern, beschränkten, offenbaren Mächten zu dem Inneren, insofern Höheren, die Zurückführung der

zerstreuten vielen Götter in die Natureinheit; andererseits enthält er auch den Gegensatz, daß dieses Tiefere das Dumpfe, Bewußtlose, Rohe und Wilde gegen das klare Selbstbewußtsein, gegen die Heiterkeit des Tages und der Vernünftigkeit ist. Die Anschauung in diesem Kultus wird daher einerseits die Anschauung des allgemeinen Naturlebens und der Naturkraft sein, eine Rückkehr in die innere Gediegenheit; aber andererseits ebensowohl die Anschauung des Prozesses, des Übergangs von Wildheit in Gesetzlichkeit, von Rohheit in Sitte, von Dumpfheit in die sich klar werdende Gewißheit des Selbstbewußtseins, vom Titanischen zum Geistigen. Es ist somit nicht ein fertiger Gott, was angeschaut wird, nicht abstrakte Lehre wird vorgetragen, sondern der Inhalt der Anschauung ist der Widerstreit des Ursprünglichen, Altertümlichen, das aus seiner unentwickelten Gestalt zur Klarheit, zur Form und dem Tage des Bewußtseins entgegengeführt wird. Diese Vorstellung ist schon in vielen exoterischen Anschauungen der Mythologie vorhanden. Schon der Götterkrieg und die Besiegung der Titanen ist dies göttliche Hervorgehen des Geistigen aus der Überwindung der rohen Naturmächte.

Hier ist es nun, daß auch das Tun der subjektiven Seite und die Bewegung derselben ihre tiefere Bestimmung erhält. Der Kultus ist nämlich hier die Bewegung eines innern Ergriffenwerdens der Seele, einer Einführung und Einweihung in eine ihr fremdere und abstraktere Wesenheit, in Aufschlüsse, die ihr gewöhnliches Leben und der in demselben wurzelnde Kultus nicht enthält. Indem die Seele in diesen Kreis eintritt, so wird an sie die Forderung gestellt, daß sie ihr natürliches Sein und Wesen abtue. Dieser Kultus ist also zugleich die Reinigung der Seele, ein Weg und Stufengang dieser Reinigung und die Aufnahme in das hohe, mystische Wesen und Gelangen zur Anschauung seiner Geheimnisse, die aber für den Eingeweihten aufgehört haben, Geheimnisse zu sein, und es nur noch in dem Sinne können bleiben sollen, daß diese Anschauungen und dieser Inhalt nicht in den Kreis des gewöhnlichen Daseins und Bewußtseins und seines Spielens und Reflektierens gezogen werden. Alle athenischen Bürger waren in die eleusinischen Mysterien eingeweiht. Geheimnis ist sonst wesentlich etwas Gewußtes, nur nicht von allen; hier aber ist es ein von allen Gewußtes, das nur geheim behandelt, d. h. nur nicht zum Geschwätze des täglichen Lebens gemacht wird, wie die Juden z. B. den Namen Jehovah nicht nennen

oder wie im täglichen Leben umgekehrt Dinge und Zustände sind, die Jedermann bekannt sind, von denen man aber nicht spricht. Aber nicht in dem Sinne waren jene Anschauungen mystisch, wie die offenbaren Lehren des Christentums Mysterien genannt worden sind. Denn bei diesen ist das Mystische das Innere, das Spekulative. Geheim mußten jene Anschauungen hauptsächlich nur deshalb bleiben, weil die Griechen von ihnen nicht anders als in Mythen, d. h. nicht, ohne das Alte zu verändern, hätten sprechen können.

Auch in diesem Kultus aber, obwohl er von einem bestimmten Gegensatze ausgeht, bleibt die Heiterkeit die Grundlage. Der Weg der Reinigung wird zwar durchwandert; das ist aber nicht der unendliche Schmerz und Zweifel, worin das abstrakte Selbstbewußtsein sich in seinem abstrakten Wissen von sich isoliert und daher in dieser leeren, inhaltslosen Form sich nur in sich bewegt, pulsiert, nur ein Zittern in sich ist und in dieser abstrakten Gewißheit seiner selbst nicht zur festen Wahrheit und Objektivität und zum Gefühl derselben absolut kommen kann. Sondern immer auf der Grundlage jener Einheit ist und gilt diese Durchwanderung als wirklich vollbrachte Reinigung der Seele, als Absolution und bleibt mit jener ursprünglichen bewußtlosen Grundlage mehr ein äußerlicher Prozeß der Seele, da diese nicht in die innerste Tiefe der Negativität hinabsteigt, wie es da der Fall ist, wo die Subjektivität völlig zu ihrer Unendlichkeit entwickelt ist. Wenn schon Schrecken, furchtbare Bilder, ängstigende Gestalten u. dgl. und wie im Gegenteil zur Abwechslung mit dieser nächtlichen Seite glänzend helle Anschauungen, sinnvolle Bilder der Herrlichkeit aufgewandt sind, um eine tiefere Wirkung im Gemüte hervorzubringen, so ist der Eingeweihte eben durch den Durchgang durch diese Anschauungen und Gemütsbewegungen gereinigt.

Diese mystischen Anschauungen entsprechen sonach den Anschauungen des göttlichen Lebens, dessen Prozeß in der Tragödie und Komödie dargestellt wird. Die Furcht, die Teilnahme, die Trauer in der Tragödie, diese Zustände, in welche das Selbstbewußtsein mit fortgerissen wird, sind eben solcher Weg der Reinigung, der alles vollbringt, was vollbracht werden soll, wie die Anschauung der Komödie; und die Aufgebung seiner Würde, seines Geltens, seiner Meinung von sich und selbst seiner gründlicheren Mächte, dies allgemeine Preisgeben von allem Selbst, eben dieser Kultus ist es, in welchem der Geist durch dies

Preisgeben alles Endlichen die unzerstörbare Gewißheit seiner selbst genießt und erhält.

Indem nun aber in diesem Kultus der Mysterien die Seele für sich zu einem Zweck hervorgehoben und in diesem Gegensatze abstrakter, selbständiger, gleichsam getrennter betrachtet wird, so tritt hier notwendig die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele ein. Die vollbrachte Reinigung erhebt sich über das zeitliche, vergängliche Dasein, und indem sie als frei fixiert ist, so ist mit diesem Kultus die Vorstellung von dem Übergang des Einzelnen, als natürlich gestorbenen, in ein ewiges Leben verbunden. Der Einzelne wird eingebürgert in das unterirdische, wesentliche, ideale Reich, in dem die zeitliche Wirklichkeit zur Schattenwelt herabgesetzt ist.

So stellen die Mysterien den Rückgang des griechischen Geistes in seine ersten Anfänge dar. Dementsprechend ist die Form ihres Inhalts wesentlich symbolisch, d. h. die Bedeutung ist eine andere als die äußere Darstellung. Die griechischen Götter selbst sind nicht symbolisch, sie sind, was sie darstellen, wie es der Begriff des Kunstwerks ist, das auszudrücken, was gemeint ist, nicht daß das Innere ein Anderes ist als das Äußere. Wenn der griechische Gott auch einen Anfang von solchem alten Bedeutenden genommen hat, so ist doch das, wozu es gemacht ist, das Kunstwerk gewesen, welches das vollkommen ausspricht, was es sein soll. Vielfältig hat man, besonders Creuzer, nach dem geschichtlichen Ursprung und der Bedeutung der griechischen Götter geforscht, welche zu Grunde liegt. Wenn aber der Gott Gegenstand der Kunst ist, so ist nur dasjenige ein gutes Kunstwerk, welches ihn darstellt, als das, was er ist. Nur bei den Naturreligionen ist dies geheim, ein Inneres, Symbol, weil die Gestalt da nicht den Sinn, der darin liegt, offenbart, sondern nur offenbaren soll. In den Mysterien hingegen ist der Inhalt, die Erscheinung wesentlich symbolisch; vornehmlich waren es Demeter, Dionysos und deren Geheimnisse. Wie Demeter, die ihre Tochter sucht, prosaisch der Same ist, der ersterben muß, um sein Ansich zu erhalten und ins Leben zu bringen, so ist der Samen und das Sprossen wieder etwas Symbolisches, denn es hat die höhere Bedeutung, wie in der christlichen Religion, von Auferstehung; oder aber man kann den Sinn dabei haben, daß es vom Geiste gelte, dessen Ansich erst durch die Aufhebung des natürlichen Willens Blüte tragen kann. Dies wirft sich so herum; einmal hat dieser

Inhalt die Bedeutung einer Vorstellung, eines Vorganges, ein anderes Mal kann sie selbst, die Bedeutung, das Symbol sein für ein Anderes. Dergleichen Symbole sind von Natur geheim. Das Innere ist noch unklar, ist erst als Sinn, Bedeutung, die noch nicht zur wahrhaften Darstellung gekommen ist. Die Gestalt drückt den Inhalt nicht vollkommen aus, so, daß er teilweise unausgedrückt zu Grunde liegen bleibt, ohne in die Existenz herauszukommen. Daher kam es auch, daß die Mysterien dem Selbstbewußtsein der Griechen nicht die wahrhafte Versöhnung geben konnten. Sokrates ist vom Orakel für den weisesten Griechen erklärt worden; von ihm aus schreibt sich die eigentliche Umkehrung des Selbstbewußtseins der Griechen: dieser Angel des Selbstbewußtseins war aber nicht in die Mysterien eingeweiht; sie standen tief unter dem, was er zum Bewußtsein der denkenden Welt gebracht hat.

Dies betrifft die erste Form der Versöhnung.

2. Das andere Negative ist das Unglück überhaupt, Krankheit, Teuerung und andere Unglücksfälle. Dies Negative ist von den Propheten erklärt und in das Verhältnis einer Schuld, eines Verbrechens gestellt worden. In diesem Fall ist die Verletzung durch Opfer aufzuheben gewesen, so daß der einen Verlust übernimmt, der durch das Verbrechen sich übermütig gemacht hat; denn Übermut ist die Verletzung einer geistig höheren Macht, der dann die Demut etwas aufzuopfern hat, um sie zu versöhnen und das Ebenmaß wiederherzustellen. Bei den Griechen scheint dies mehr altertümlich zu sein. Als die Griechen von Aulis abfahren wollten und ungünstige Winde sie zurückhielten, erklärte Kalchas den Sturm für den Zorn des Poseidon, der Agamemnons Tochter als Opfer fordere. Agamemnon ist bereit, sie dem Gott hinzugeben; Artemis rettet die Jungfrau. Im Oedipus Tyrannus des Sophokles wird eine Krankheit verhängt, durch welche die Tat des Vatermörders enthüllt wird. Später erscheint dergleichen nicht mehr: Während der Pest im peloponnesischen Kriege hört man nichts von Gottesdienst, kein Opfer während derselben; nur finden sich Weissagungen von dem Aufhören. Dies Appellieren an Orakel enthält das Antiquieren solchen Opfers in sich. Wird nämlich das Orakel um Rat gefragt, so wird der Erfolg als vom Gotte selbst bestimmt angesehen. So wurde der Erfolg angesehen als etwas, was hat geschehen sollen, als Sache der Notwendigkeit, Sache des Schicksals, wobei keine

Versöhnung stattfinden konnte, die nicht abzuwenden und der nicht abzuhelfen war.

3. Die letzte Form der Versöhnung ist die, daß das Negative ein eigentliches Verbrechen ist, als solches angesehen und ausgesprochen, nicht eines, worauf man erst durch die Erklärung eines Unglücks kommt. Ein Mensch, Staat, Volk begeht Verbrechen. Menschlicherweise ist die Strafe die Versöhnung des Verbrechens in Form der Strafe oder roher der Rache. Der freie Geist hat das Selbstbewußtsein seiner Majestät, das Geschehene ungeschehen zu machen, in sich. Äußere Begnadigung usw. ist etwas Anderes; aber daß das Geschehene in sich selbst ungeschehen werden kann, ist das höhere Vorrecht des freien Selbstbewußtseins, wo das Böse nicht nur die Tat ist, sondern fest ist, seinen Sitz im Gemüt hat, in der sündigen Seele: die freie Seele kann sich reinigen von diesem Bösen. Anklänge an diese innere Umkehrung kommen vor; aber der Charakter der Versöhnung ist mehr die äußere Reinigung. Bei den Griechen ist auch dies etwas Altertümliches; von Athen sind ein paar Beispiele bekannt: Ein Sohn des Minos war in Athen erschlagen; wegen dieser Tat ist eine Reinigung vorgenommen worden. Aeschylus erzählt, der Areopag habe den Orest losgesprochen, der Stein der Athene kam ihm zugute. Die Versöhnung ist hier als Äußeres, nicht als innere Konversion.

Andere Opfer gehören noch mehr der äußeren Weise an, so die Totenopfer, um die Manen zu versöhnen. Achilles schlachtet so eine Anzahl Trojaner auf dem Grabe des Patroklus; es ist, um die Gleichheit des Schicksals auf beiden Seiten wiederherzustellen.

III

DIE RELIGION DER ZWECKMÄSSIGKEIT ODER DES VERSTANDES

A. Begriff dieser Stufe



In der Religion der Schönheit herrschte die leere Notwendigkeit, in der Religion der Erhabenheit die Einheit als abstrakte Subjektivität. In die letztere Religion fällt außer der Einheit der unendlich beschränkte, reale Zweck, in die erstere aber fällt außer der Notwendigkeit die sittliche Substantialität, das Rechte, das gegenwärtige Wirkliche im empirischen Selbstbewußtsein. Im Schoße der Notwendigkeit ruhen die vielen besondern Mächte und nehmen an ihrer Wesenheit teil. Als Individuen vorgestellt, sind sie geistige konkrete Subjekte, besondere Volksgeister, lebendige Geister, wie Athene für Athen, Dionysos für Theben, auch Familiengötter, die aber zugleich mitteilbar sind, weil sie ihrer Natur nach allgemeine Mächte sind. Es sind damit auch die Gegenstände solcher Götter besondere Städte, Staaten, überhaupt besondere Zwecke in Menge.

Die nächste Forderung des Gedankens ist nun die Vereinigung jener Allgemeinheit und dieser Besonderheit der Zwecke, so daß die abstrakte Notwendigkeit mit der Besonderheit, mit dem Zweck in ihr selbst erfüllt werde. Die Religion der Schönheit verliert die konkrete Individualität ihrer Götter, sowie ihren selbständigen sittlichen Inhalt: die Götter werden nur zu Mitteln herabgesetzt. Die Religion der Erhabenheit verliert ihre Richtung auf das Eine, Ewige, Überirdische. Aber ihre Vereinigung bringt doch den Fortschritt zustande, daß der einzelne und die besondern Zwecke zu einem allgemeinen Zweck erweitert werden. Dieser Zweck soll realisiert werden, und Gott ist die Macht, ihn zu realisieren.

Aber zunächst ist der Zweck selbst noch unmittelbar. Seine erste Bestimmung ist, daß das so in sich Bestimmte gegen die Realität für sich sei und sich in ihr als einer widerstreitenden realisiere. So ist er zunächst endlicher Zweck, dies Verhältnis ist Verstandesverhältnis, und die Religion, die solche Grundlage hat, Verstandesreligion.

Das Allgemeine ist so auf dieser Stufe das Zustimmen zu den besonderen Zwecken, und zwar das Zustimmen überhaupt. Denn das All-

gemeine kann hier nur unbestimmt bleiben, weil die Zwecke als einzelne bestehen und ihre Allgemeinheit nur die abstrakte ist — so ist sie das Glück, hier das Glück von einem bestimmten Inhalt. Aber bestimmter Inhalt heißt zugleich nicht jeder überhaupt beliebige, sondern er muß, obgleich endlich und gegenwärtig, von allgemeiner Natur sein und in und für sich selbst eine höhere Berechtigung haben. Und so ist dieser Zweck der Staat. Der Staat, als dieser Zweck, ist aber auch nur erst der abstrakte Staat, die Vereinigung der Menschen unter ein Band, so zwar, daß diese Vereinigung noch nicht in sich vernünftige Organisation ist, weil Gott noch nicht die vernünftige Organisation in sich selbst ist. Der Staat verdient darum auch den Namen Staat nicht, sondern ist nur Herrschaft, und zwar Herrschaft der Welt. Der Zweck, der darin ist, ist dem Individuum ein äußerer und wird es immer mehr, je mehr er sich realisiert, so daß das Individuum nur diesem Zwecke unterworfen ist, diene. Gegen die Macht zerfällt darum das Besondere, weil es nicht auf vernünftige Weise darin aufgenommen ist: es ist Selbstsüchtigkeit des Individuums und Befriedigung in ungöttlicher Weise, in besonderen Interessen. Die Herrschaft ist außer der Vernunft und steht kalt, selbstsüchtig auf einer Seite und auf der anderen ebenso das Individuum.

Dies also ist der allgemeine Begriff dieser Religion. Es ist darin die Forderung des Höchsten an sich gesetzt: Vereinigung des reinen Insichseienden und der besondern Zwecke, aber die Vereinigung ist hier diese ungöttliche, rohe.

B. In der äußerlichen Erscheinung ist diese Religion die r ö m i s c h e.

Die römische Religion nimmt man in oberflächlicher Weise mit der griechischen zusammen, aber es ist ein wesentlich ganz anderer Geist in der einen, als in der anderen. Wenn sie auch Gestaltungen miteinander gemein haben, so haben diese hier doch eine ganz andere Stellung, und das Ganze der Religion und die religiöse Gesinnung ist ein wesentlich Verschiedenes, was sich schon aus der äußerlichen, oberflächlichen, empirischen Betrachtung ergibt.

Man gibt im allgemeinen zu, daß der Staat, die Staatsverfassung, das politische Schicksal eines Volkes abhängt von seiner Religion, diese die Basis, Substanz vom wirklichen Geiste und die Grundlage von dem, was Politik ist, sei; aber griechischer und römischer Geist, Bildung, Charakter sind ganz wesentlich voneinander unterschieden,

und schon dies muß auf den Unterschied der religiösen Substanz führen.

Die göttlichen Wesen dieser Sphäre sind praktische Götter, nicht theoretische, prosaische, nicht poetische, obgleich, wie wir sogleich sehen werden, diese Stufe am reichsten sein wird an immer neuer Erfindung und Hervorbringung von Göttern. In Ansehung der abstrakten Gesinnung, der Richtung des Geistes ist hier

1. zu bemerken die Ernsthaftigkeit der Römer. Wo ein Zweck ist, ein wesentlich fester Zweck, der realisiert werden soll, da tritt dieser Verstand und damit die Ernsthaftigkeit ein, die an diesem Zwecke gegen mannigfaches Andere im Gemüt oder in äußerlichen Umständen festhält.

Bei den Göttern in der vorhergehenden Religion, der abstrakten Notwendigkeit und den besonderen, schönen göttlichen Individuen, ist Freiheit der Grundcharakter, die diese Heiterkeit, Seligkeit ist. Sie sind nicht an einzelne Existenzen gebunden, sie sind wesentliche Mächte und sind zugleich die Ironie über das, was sie tun wollen; an dem einzelnen Empirischen ist ihnen nichts gelegen. Die Heiterkeit der griechischen Religion hat darin ihren Grund, daß die griechischen Götter viele sind und Götter der Phantasie, für den Augenblick sind, die keine Konsequenz haben, jetzt für sich hervortreten und jetzt in den Olymp wieder zurückkehren. Dagegen, wo ein Prinzip, ein oberstes Prinzip und ein oberster Zweck ist, da kann diese Heiterkeit nicht stattfinden.

D i o n y s i u s v o n H a l i k a r n a ß vergleicht die griechische und römische Religion. Er preist die religiösen Empfindungen Roms und zeigt den großen Vorzug der altrömischen Religion vor der griechischen: sie hat Tempel, Altäre, Gottesdienst, Opfer, feierliche Versammlungen, Feste, Symbole usw. mit der griechischen gemein, aber ausgestoßen sind die Mythen mit den blasphemischen Zügen, den Verstümmelungen, Gefangenschaften, Kriegen, Händeln usw. der Götter. Diese gehören aber zur Gestaltung der Heiterkeit der Götter. Sie geben sich preis, es wird mit ihnen Komödie gespielt, aber sie haben darin ihr unbekümmertes, sicheres Dasein. In der freien Individualität da sind noch keine solche festen Zwecke, solche einseitig sittliche Verstandesbestimmungen. Die Götter enthalten zwar das Sittliche, sind aber zugleich als besondere, in ihrer Bestimmtheit reiche Individualitäten, sind konkret. In dieser reichen Individualität ist die Ernsthaftigkeit keine notwendige Bestimmung. Sie ist vielmehr frei in der Einzelnheit ihrer

Äußerung, kann sich auf leichtsinnige Weise in allem herumwerfen und bleibt doch, was sie ist. In dieser Äußerlichkeit, Unordnung wird der Blick in das Allgemeine der Intelligenz erweckt. In einer Religion dagegen, wo ein bestimmter Zweck vorhanden, verschwindet die Rücksicht auf alle theoretischen Gesichtspunkte der Intelligenz. Theorien, dergleichen Allgemeines findet sich in der Religion der Zweckmäßigkeit nicht. Der Gott hat hier einen bestimmten Inhalt: dies ist die Herrschaft der Welt; es ist empirische Allgemeinheit, nicht sittliche, geistige, sondern reale Allgemeinheit.

Den römischen Gott als diese Herrschaft sehen wir als *Fortuna publica*, diese Notwendigkeit, die für Andere eine kalte Notwendigkeit ist. Die eigentliche Notwendigkeit, die den römischen Zweck selbst enthaltende, ist *Roma*. Sie ist das Herrschen, ein heiliges, göttliches Wesen, und diese herrschende *Roma* in der Form eines herrschenden Gottes ist der *Jupiter Capitolinus*, ein besonderer Jupiter, denn es gibt viele Jupiter, wohl 300 *Joves*.

Dieser *Jupiter Capitolinus* ist nicht Zeus, der der Vater der Götter und Menschen ist, sondern er hat nur den Sinn des Herrschens und seinen Zweck in der Welt; und das römische Volk ist es, für das er diesen Zweck vollbringt. Das römische Volk ist die allgemeine Familie, während in der Religion der Schönheit viele Familien der göttliche Zweck waren, in der Religion des Einen dagegen nur eine Familie.

2. Dieser Gott ist nicht der wahrhaft geistig Eine. Die Macht ist nur abstrakt, nur Macht. Es ist nicht eine vernünftige Organisation, Totalität in sich. Ebendeswegen erscheint auch das Besondere als ein außer dem Einen, dem Herrscher Fallendes.

Im allgemeinen sind die römischen besonderen Gottheiten oder viele von ihnen dieselben mit den griechischen. Aber dennoch sind sie nicht diese schöne, freie Individualität, erscheinen gleichsam grau; man weiß nicht, wo sie herkommen, oder man weiß nur, daß sie bei bestimmten Gelegenheiten eingeführt worden. Es ist nicht in ihnen dieses Bewußtsein, diese Humanität, was das Substantielle im Menschen, wie in den Göttern und in den Göttern, wie im Menschen ist. Sie zeigen sich als geistlose Maschinen, als Verstandesgötter, die nicht einer schönen, freien Phantasie angehören. Wie sie auch in den neueren Machwerken der Franzosen als lederne Gestalten, Maschinen vorkommen. Es haben deshalb überhaupt die römischen Göttergestalten die Neueren mehr

angesprochen als die griechischen, weil jene mehr als leere Verstandesgötter auftreten, die nicht mehr der lebendigfreien Phantasie angehören.

Außer diesen besonderen Göttern, die als gemeinschaftlich mit den griechischen erscheinen, haben die Römer viel eigentümliche Götter und Gottesdienste. Die Herrschaft ist der Zweck des Bürgers. Aber in diesem ist das Individuum noch nicht erschöpft: es hat auch seine besonderen Zwecke. Die partikularen Zwecke fallen außer diesem abstrakten Zweck. Aber die besonderen Zwecke werden vollkommen prosaisch partikulare Zwecke. Es ist die gemeine Partikularität des Menschen nach den vielfachen Seiten seines Bedürfnisses oder Zusammenhangs mit der Natur, die hier hervortritt. Der Gott ist nicht diese konkrete Individualität, die besonderen Götter sind tot, leb-, geistlos, oder entlehnt. Die menschlichen Zwecke gelten für göttliche Zwecke und damit für göttliche Mächte. Da haben wir diese vielen besonderen, höchst prosaischen Gottheiten.

Auf der vorhergehenden Stufe, in der Religion der Schönheit, sind es freie allgemeine und sittliche Mächte, welche den Gegenstand der Verehrung ausmachen. Obgleich beschränkt, sind sie doch an und für sich seiender, objektiver Inhalt, und eben in ihrer Betrachtung sind die Zwecke der Individualität aufgelöst und ist das Individuum seiner Not und seiner Bedürfnisse enthoben. In dieser Glückseligkeitsreligion aber ist es die Selbstsucht der Verehrenden, die sich in ihren praktischen Göttern als der Macht anschaut und die in und von ihnen die Befriedigung eines subjektiven Interesses sucht. Die Selbstsucht hat das Gefühl ihrer Abhängigkeit; eben weil sie schlechthin endliche ist, so ist ihr dies Gefühl eigentümlich. Der Orientale, der im Lichte lebt, der Inder, der sein Selbstbewußtsein in Brahm versenkt, der Grieche, der in der Notwendigkeit seine besonderen Zwecke aufgibt und in den besonderen Mächten seine ihm freundlichen, ihn begeisternden, belebenden, mit ihm vereinten Mächte anschaut, lebt in seiner Religion ohne das Gefühl der Abhängigkeit. Er ist vielmehr frei darin, frei vor seinem Gott. Nur in ihm hat er seine Freiheit und abhängig ist er nur außer seiner Religion; in ihr hat er seine Abhängigkeit weggeworfen. Aber die Selbstsucht, die Not, das Bedürfnis, das subjektive Glück und Wohlleben, das sich will, an sich hält, fühlt sich gedrückt, geht vom Gefühl der Abhängigkeit seiner Interessen aus. Die Macht über

diese Interessen hat eine positive Bedeutung und selber ein Interesse für das Subjekt, indem sie seine Zwecke erfüllen soll; sie hat also insofern nur die Bedeutung eines Mittels der Verwirklichung seiner Zwecke. Dies ist das Schleichen, Heucheln in dieser Demut: denn seine Zwecke sind und sollen sein der Inhalt, der Zweck dieser Macht. Dies Bewußtsein verhält sich daher in der Religion nicht theoretisch, d. h. nicht in freier Anschauung der Objektivität, des Ehrens dieser Mächte, sondern nur in praktischer Selbstischkeit, der geforderten Erfüllung der Einzelnheiten dieses Lebens. Der Verstand ist es, der in dieser Religion seine endlichen Zwecke, ein durch ihn einseitig Gesetztes, nur ihn Interessierendes festhält und solche Abstrakta und Vereinzelungen weder in die Notwendigkeit versenkt, noch in die Vernunft auflöst. Es erscheinen so die partikularen Zwecke, Bedürfnisse, Mächte auch als Götter. Der Inhalt dieser Götter ist eben praktische Nützlichkeit; sie dienen dem gemeinen Nutzen.

So geht es 3. ins ganz Einzelne.

Die Familiengötter gehören dem partikularen Bürger an. Die Laren dagegen beziehen sich auf die natürliche Sittlichkeit, Pietät, auf die sittliche Einheit der Familie. Andere Götter haben einen Inhalt, der der bloßen, noch viel mehr besonderen Nützlichkeit angehört.

Indem dies Leben, dies Tun der Menschen auch eine Form erhält, die wenigstens ohne das Negative des Bösen ist, so ist die Befriedigung dieser Bedürfnisse ein einfacher, ruhiger, ungebildeter Naturzustand. Dem Römer schwebt die Zeit Saturns, der Zustand der Unschuld vor; und die Befriedigung der Bedürfnisse, die diesem angemessen sind, erscheinen als eine Menge von Göttern.

So hatten die Römer viele Feste und eine Menge Götter, die sich auf die Fruchtbarkeit der Erde beziehen, sowie auf die Geschicklichkeit der Menschen, die Naturbedürfnisse sich aneignen. So finden wir einen *Jupiter Pistor:* die Kunst zu backen gilt als ein Göttliches und die Macht derselben als ein Wesentliches. *Fornax*, der Ofen, worin das Getreide gedörrt wird, ist eine eigene Göttin. *Vesta* ist das Feuer zum Brotbacken; denn als Ἑςία hat sie eine höhere Bedeutung erhalten, die sich auf die Familienpietät bezieht. Die Römer hatten ihre Schweine-, Schaf- und Stierfeste. In den Palilien suchte man sich die *Pales* geneigt zu machen, welche dem Futter fürs Vieh Gedeihen gab, und in deren Obhut die Hirten ihre Herden empfahlen, um sie vor allem Schäd-

lichen zu bewahren. Ebenso hatten sie Gottheiten für Künste, die Beziehung auf den Staat haben, z. B. *Juno Moneta*, da die Münze im Zusammenleben etwas Wesentliches ist.

Wenn aber solche endlichen Zwecke, wie die Zustände und Verhältnisse des Staats und das Gedeihen dessen, was zur physischen Notdurft und zum Fortkommen und zur Wohlfahrt der Menschen gehört, das Höchste sind und wenn es um das Gelingen und Dasein einer unmittelbaren Wirklichkeit, die als solche um ihres Inhalts willen nur eine zufällige sein kann, zu tun ist: so fixiert sich dem Nützlichen und dem Gedeihen gegenüber das Schädliche und das Mißlingen. In Ansehung endlicher Zwecke und Zustände ist der Mensch abhängig; und die richtige Entwickelung dieses Gefühls führt darauf, die Macht des Schädlichen und des Übels zu verehren — den Teufel anzubeten. Zu dieser Abstraktion des Teufels — des Übels und des Bösen an und für sich — kommt diese Stufe nicht, weil ihre Bestimmungen endliche, gegenwärtige Wirklichkeiten von beschränktem Inhalte sind. Es ist nur besonderer Schaden und Mangel, der ihr furchtbar ist, und den sie verehrt. So haben die Römer der Pest, dem Fieber (*Febris*), der Sorge (*Angerona*) Altäre gewidmet und den Hunger (*Fames*) und den Brand im Getreide (*Robigo*) verehrt.

Es ist der gänzliche Verlust aller Idee, das Verkommen aller Wahrheit, welches allein auf dergleichen verfallen kann; und zu fassen ist eine solche Erscheinung nur daraus, daß der Geist ganz in das Endliche und unmittelbar Nützliche eingehaust ist. Der Geist hat alles Innern, Allgemeinen, des Gedankens vergessen, ist durch und durch in den Zuständen der Prosa. Das Hinausgehen, die Erhebung ist nichts als der ganz formelle Verstand, der Zustände, Art und Weise des unmittelbaren Seins in ein Bild faßt und keine andere Weise der Substantialität kennt.

In diesem prosaischen Zustande, da den Römern die Macht solcher endlichen Zwecke und der unmittelbaren, wirklichen, äußerlichen Zustände das Glück des römischen Reiches war, lag es nun nahe, die gegenwärtige Macht solcher Zwecke, die individuelle Gegenwart solchen Glücks — den Kaiser, der dies Glück in Händen hatte, als Gott zu verehren. Der Kaiser, dies ungeheure Individuum, war die rechtlose Macht über das Leben und Glück der Individuen, der Städte und Staaten. Er war eine weiter reichende Macht als die *Robigo*. Hungersnot und

andre öffentliche Not lag in seiner Hand, und mehr als dies: Stand, Geburt, Reichtum, Adel, alles das machte er. Selbst über das formelle Recht, auf dessen Ausbildung der römische Geist so viel Kraft verwandt hatte, war er die Obergewalt.

Alle besondern Gottheiten sind aber auf der andern Seite wieder der allgemeinen, realen Macht unterworfen. Sie treten zurück gegen die allgemeine, schlechthin wesentliche Macht der Herrschaft, der Größe des Reichs, die sich über die ganze bekannte, gebildete Welt ausdehnt. Auf der andern Seite war es aber auch ein allgemeineres religiöses Bedürfnis und zugleich die erdrückende Macht des römischen Schicksals, was die individuellen Götter in eine Einheit versammelte. Rom ist ein Pantheon, wo die Götter nebeneinander stehen und sich gegenseitig auslöschen und dem Einen *Jupiter Capitolinus* unterworfen sind.

Die Römer erobern Großgriechenland, Ägypten usw., sie plündern die Tempel; wir sehen ganze Schiffsladungen von Göttern nach Rom geschleppt. Rom wurde so die Versammlung aller Religionen, der griechischen, persischen, ägyptischen, christlichen, des Mithrasdienstes. In Rom ist diese Toleranz. Alle Religionen kommen da zusammen und werden vermischt. Nach allen Religionen greifen sie, und der Gesamtzustand macht so eine Verwirrung aus, in der jede Art von Kultus durcheinander geht und die Gestalt, die der Kunst angehört, verloren geht.

C. Der Charakter des Kultus und seine Bestimmung liegt im Vorhergehenden: es wird Gott um eines Zwecks willen gedient, und dieser Zweck ist ein menschlicher.

Der freie Kultus setzt eine Wahrheit, die an und für sich ist, ein Allgemeines, Objektives, wahrhaft Göttliches und durch seinen Inhalt über dem besondern subjektiven Bedürfnis für sich Bestehendes voraus: der Kultus ist dann der Prozeß, in welchem das Individuum sich den Genuß und die Feier der Identität desselben mit sich gibt. Hier aber geht das Interesse vom Subjekt aus; dessen Not und die Abhängigkeit dieser Not erzeugt die Frömmigkeit, und der Kultus ist das Setzen einer Macht zur Abhilfe und um seiner Not willen.

Es ist so eine Religion der Abhängigkeit und das Gefühl derselben. In solchem Abhängigkeitsgefühl ist die Unfreiheit das Herrschende. Der Mensch weiß sich frei; aber das, worin er sich selbst besitzt, ist ein dem Individuum äußerlich bleibender Zweck. Hier ist daher we-

sentlich Aberglauben, weil es sich um beschränkte, endliche Zwecke, Gegenstände handelt und solche als absolute behandelt werden. Der Aberglaube ist im allgemeinen dies, eine Endlichkeit, Äußerlichkeit, gemeine unmittelbare Wirklichkeit als solche, als Macht, als Substantialität gelten zu lassen; er geht von der Gedrücktheit des Geistes, seinem Gefühl der Abhängigkeit in seinem Zwecke aus.

So hat die Römer immer der Schauer vor einem Unbekannten, Bestimmungs- und Bewußtlosen begleitet, überall haben sie etwas Geheimnisvolles gesehen und einen unbestimmten Schauder empfunden, der sie bewog, ein Unverstandenes vorzuschieben, das als ein Höheres geachtet wurde. Die Griechen haben dagegen alles klar gemacht und über alle Verhältnisse einen schönen, geistreichen Mythus ausgebildet.

Cicero rühmt die Römer als die frömmste Nation, die überall an die Götter denke, alles mit Religion tue, den Göttern für alles danke. Dies ist in der Tat vorhanden. Diese abstrakte Innerlichkeit, diese Allgemeinheit des Zwecks, welche das Schicksal ist, in welchem das besondere Individuum und die Sittlichkeit, Menschlichkeit des Individuums erdrückt wird, nicht konkret vorhanden sein, sich nicht entwickeln darf — diese Allgemeinheit, Innerlichkeit ist die Grundlage, und damit, daß alles auf diese Innerlichkeit bezogen wird, ist in allem Religion. So leitet auch Cicero vollkommen im Sinne des römischen Geistes die Religion von *religare* ab, denn in der Tat ist für diesen die Religion in allen Verhältnissen ein Bindendes und Beherrschendes gewesen.

Aber diese Innerlichkeit, dieses Höhere, Allgemeine ist zugleich nur Form. Der Inhalt, der Zweck dieser Macht ist der menschliche Zweck, ist durch den Menschen angegeben. Die Römer verehren die Götter, weil und wann sie sie brauchen, besonders in der Not des Krieges. Die Einführung neuer Götter geschieht zur Zeit der Nöte und Angst oder aus Gelübden. Die Not ist im ganzen die allgemeine Theogonie bei ihnen. Es gehört hierher auch, daß das Orakel, die sibyllinischen Bücher ein Höheres sind, wodurch dem Volke kund getan wird, was zu tun ist oder was geschehen soll, um Nutzen zu haben. Dergleichen Anstalten sind in den Händen des Staats, Magistrats.

Politische Religion ist diese Religion überhaupt nicht in der Art, daß, wie bei allen bisherigen Religionen, das Volk das höchste Bewußtsein seines Staats und seiner Sittlichkeit in der Religion hätte und den Göttern die allgemeinen Einrichtungen des Staats, wie Ackerbau,

Eigentum, Ehe, verdankte; sondern die Verehrung und Dankbarkeit gegen die Götter knüpft sich teils an bestimmte, einzelne Fälle — z. B. Rettung aus Not — teils an alle öffentliche Autorität und an die Staatshandlungen prosaisch an, und die Religiosität wird überhaupt auf endliche Weise in die endlichen Zwecke und deren Beschlüsse und Entschließungen hineingezogen.

So ist der Notwendigkeit überhaupt die empirische Einzelnheit eingebildet: das Individuum geht hier einerseits im allgemeinen, in der Herrschaft, der *Fortuna publica* unter, andererseits gelten die menschlichen Zwecke, hat das menschliche Subjekt ein selbständiges, wesentliches Gelten. Diese Extreme und der Widerspruch derselben ist es, worin sich das römische Leben herumwirft.

Die römische Tugend, die *Virtus*, ist dieser kalte Patriotismus, daß dem, was Sache des Staats, der Herrschaft ist, das Individuum ganz dient. Diesen Untergang des Individuums im Allgemeinen, diese Negativität haben sich die Römer auch zur Anschauung gebracht: sie ist es, was in ihren religiösen Spielen einen wesentlichen Zug ausmacht.

Bei einer Religion, die keine Lehre hat, sind es besonders die Darstellungen der Feste und Schauspiele, wodurch die Wahrheit des Gottes den Menschen vor Augen gebracht wird. Hier haben deshalb die Schauspiele eine ganz andere Wichtigkeit als bei uns. Ihre Bestimmung ist im Altertum, den Prozeß der substantiellen Mächte, das göttliche Leben in seiner Bewegung und Handlung vor die Anschauung zu bringen. Die Verehrung und Anbetung des Götterbildes hat dasselbe in seiner Ruhe, in seinem Sein vor sich; die Bewegung des Gottes ist in der Erzählung, im Mythus enthalten, aber nur für die innere, subjektive Vorstellung gesetzt. So wie nun die Vorstellung des Gottes in seiner Ruhe fortgeht zum Kunstwerk, zur Weise des unmittelbaren Anschauens, so geht die Vorstellung des göttlichen Handelns zur äußerlichen Darstellung in dem Schauspiele fort. Solche Anschauung war nun bei den Römern nicht einheimisch, nicht auf ihrem Grund und Boden gewachsen, und indem sie dies ihnen ursprünglich Fremde aufnahmen, haben sie es — wie wir an Seneca sehen — ins Hohle, Gräßliche und Greuliche gezogen, ohne die sittliche, göttliche Idee sich anzueignen. Auch haben sie eigentlich nur die spätere griechische Komödie aufgenommen und nur liederliche Szenen und Privatverhältnisse zwischen Vater, Söhnen, Huren und Sklaven dargestellt.

Bei ihrem Versenktsein in endliche Zwecke konnte nicht die hohe Anschauung des sittlichen, göttlichen Tuns, keine theoretische Anschauung substantieller Mächte vorhanden sein; und Handlungen, die sie als Zuschauer theoretisch interessieren sollten, ohne daß es ihr praktisches Interesse betraf, konnten selbst nur eine äußerliche, rohe, oder wenn sie bewegen sollte, nur eine scheußliche Wirklichkeit sein.

Im griechischen Schauspiel war das, was gesprochen wurde, die Hauptsache. Die spielenden Personen behielten eine ruhige, plastische Stellung, und die eigentliche Mimik des Gesichts war nicht vorhanden, sondern das Geistige der Vorstellung war das Wirkende. Bei den Römern dagegen wurde die Pantomime die Hauptsache, ein Ausdruck, der dem nicht gleichkommt, der in die Sprache gelegt werden kann.

Die vornehmlichsten Spiele bestanden aber in nichts Anderem, als in Schlachtung von Tieren und Menschen, in Vergießung von Strömen Bluts, Kämpfen auf Leben und Tod. Sie sind gleichsam die höchste Spitze dessen, was dem Römer zur Anschauung gebracht werden kann. Es ist kein Interesse der Sittlichkeit darin, nicht tragische Kollision, die zu ihrem Inhalt Unglück, sittlichen Gehalt hat. Die Zuschauer, die nur ihre Unterhaltung suchten, verlangten nicht die Anschauung einer geistigen Geschichte, sondern einer wirklichen, und zwar einer solchen, welche die höchste Konversion im Endlichen ist, nämlich des trockenen, natürlichen Todes, dieser inhaltsleeren Geschichte und Quintessenz alles Äußerlichen. Was hier vor Augen gebracht wird, das ist also wesentlich die Geschichte des kalten, geistlosen Todes, durch unvernünftige Willkür gewollt, den Andern zur Augenweide dienend, Notwendigkeit, die bloß Willkür ist, Mord ohne Inhalt, der nur sich selbst zum Inhalt hat. Es ist dies das Höchste, das kalte Sterben durch leere Willkür, nicht natürlichen Todes, nicht äußere Notwendigkeit der Umstände, nicht Folge der Verletzung von etwas Sittlichem. Sterben ist so die einzige Tugend, die der edle Römer ausüben konnte, und diese teilt er mit Sklaven und zum Tode verurteilten Verbrechern.

Zu diesem Extrem des leeren Schicksals, in dem das Individuum untergeht, des Schicksals, das endlich in der willkürlichen und ohne Sittlichkeit sich austobenden Macht des Kaisers seine persönliche Darstellung gefunden hat, ist das andere Extrem die Geltung der reinen Einzelnheit der Subjektivität. Auf der einen Seite ist diese Gleichgültigkeit gegen das konkrete Leben, andererseits diese Sprödigkeit,

diese Innerlichkeit, die auch Innerlichkeit des Göttlichen und ebenso des Individuums ist, aber eine ganz abstrakte Innerlichkeit des Individuums. Darin liegt das, was den Grundzug bei den Römern ausmacht, daß die abstrakte Person solches Ansehen gewinnt. Die abstrakte Person ist die rechtliche: ein wichtiger Zug ist so die Ausbildung des Rechts, der Eigentumsbestimmung. Dieses Recht beschränkt sich auf das juristische Recht, Recht des Eigentums. Es gibt höhere Rechte: das Gewissen des Menschen hat sein Recht, aber ein noch weit höheres ist das Recht der Moralität, Sittlichkeit. Hier dagegen ist es das abstrakte Recht, das der Person, die Persönlichkeit, aber nur die abstrakte, die Subjektivität in diesem Sinne, die diese hohe Stellung erhält. —

Das sind die Grundzüge dieser Religion der Zweckmäßigkeit. Es sind darin die Momente enthalten, deren Vereinigung die Bestimmung der nächsten und letzten Stufe der Religion ausmacht. Die Momente, die vereinzelt in der Religion der äußerlichen Zweckmäßigkeit, aber in Beziehung, eben darum in Widerspruch sind — diese Momente, auf geistlose Weise vorhanden, nach ihrer Wahrheit vereint: so entsteht die Bestimmung der Religion des Geistes.

Die römische Welt ist der höchstwichtige Übergangspunkt zur christlichen Religion, das unentbehrliche Mittelglied, das auf dieser Stufe des religiösen Geistes entwickelt ist. So macht die Religion der äußern Zweckmäßigkeit nach ihrer innern Bedeutung den Schluß der endlichen Religionen aus.

Wenn wir nämlich die vollendete Bestimmtheit betrachten, wie sie an sich ist, so ist sie die absolute Form des Begriffes, nämlich der in seiner Bestimmtheit in sich zurückgekehrte Begriff. In der Religion der Zweckmäßigkeit ist nun zwar diese unendliche Form zur Anschauung des Selbstbewußtseins gekommen: die unendliche Subjektivität ist das große Moment, welches hier für die Macht gewonnen ist, und diese hat einen unendlichen Zweck: sie ist sich selbst der Zweck, und nur die Innerlichkeit, diese Subjektivität als solche ist ihr Zweck. Allein empirisch ist diese absolute Form hier noch als diese, unmittelbare Person, und das Höchste, in endlicher Weise aufgefaßt, ist so das Schlechteste. Je tiefer der Geist und das Genie, desto ungeheurer ist es in seinem Irrtum. Die Oberflächlichkeit, indem sie sich irrt, hat einen ebenso oberflächlichen, schwachen Irrtum, und nur das in sich Tiefe

kann ebenso nur das Böseste, Schlimmste sein. So ist denn diese unendliche Reflexion und unendliche Form, indem sie ohne Gehalt und ohne Substantialität ist, die maßlose und unbegrenzte Endlichkeit, die Begrenztheit, die sich in ihrer Endlichkeit absolut ist. Sie ist das, was in anderer Gestalt bei den Sophisten als die Realität erscheint; denn diesen war der Mensch das Maß aller Dinge, nämlich der Mensch nach seinem unmittelbaren Wollen und Fühlen, nach seinen Zwecken und Interessen. Dies Denken seiner selbst sehen wir in der römischen Welt geltend und zum Sein und Bewußtsein der Welt erhoben. Das Einhausen in die Endlichkeit und Einzelnheit ist zunächst das gänzliche Verschwinden aller schönen, sittlichen Lebendigkeit, das Zerfallen in die Endlichkeit der Begierde, in augenblicklichen Genuß und Lust. Die ganze Erscheinung dieser Stufe bildet ein menschliches Tierreich, in welchem das Höhere, alles Substantielle ausgezogen ist. Ein solches Zerfallen in lauter endliche Existenzen, Zwecke und Interessen kann dann freilich nur durch die in sich selbst maßlose Gewalt und Despotie eines Einzelnen zusammengehalten werden, dessen Mittel der kalte, geistlose Tod der Individuen ist; denn nur durch dieses Mittel kann die Negation an sie gebracht und können sie in der Furcht gehalten werden. Der Despot ist Einer, dieser wirkliche, gegenwärtige Gott, die Einzelnheit des Willens als Macht über die übrigen unendlich vielen Einzelnheiten.

Der Kaiser ist die Göttlichkeit, das göttliche Wesen, das Innere und Allgemeine, wie es zur Einzelnheit des Individuums herausgetreten, geoffenbart und da ist. Dieses Individuum ist die zur Einzelnheit vollendete Bestimmung der Macht, das Herabsteigen der Idee zur Gegenwart, aber so, daß es den Verlust ihrer in sich seienden Allgemeinheit, der Wahrheit, des An- und Fürsichseins und somit der Göttlichkeit darstellt. Das Allgemeine ist entflohen und das Unendliche so in das Endliche eingebildet, daß das Endliche das Subjekt des Satzes, das bleibende Feste und nicht negativ im Unendlichen gesetzt ist.

Diese Vollendung der Endlichkeit ist nun zunächst das absolute Unglück und der absolute Schmerz des Geistes. Sie ist der höchste Gegensatz desselben in sich, und dieser Gegensatz ist unversöhnt, dieser Widerspruch unaufgelöst. Der Geist aber ist denkend, und wenn er sich nun in diese Reflexion in sich als Äußerlichkeit verloren hat, so tritt er als denkend in diesem Verluste seiner selbst zugleich

in sich zurück, ist er in sich reflektiert und hat er sich in seiner Tiefe als unendliche Form, als Subjektivität, aber als denkende, nicht als unmittelbare, auf die Spitze gestellt. In dieser abstrakten Form tritt er als Philosophie auf oder überhaupt als der Schmerz der Tugend, als Verlangen und Greifen nach Hilfe. —

Der Olymp, dieser Götterhimmel und dieser Kreis der schönsten Gestaltungen, die je von der Phantasie gebildet worden sind, hatte sich uns zugleich als freies, sittliches Leben, als freier, aber noch beschränkter Volksgeist gezeigt. Das griechische Leben ist in viele kleine Staaten zersplittert, in diese Sterne, die selbst nur beschränkte Lichtpunkte sind. Damit die freie Geistigkeit erreicht werde, muß nun diese Beschränktheit aufgehoben werden und das Fatum, das über der griechischen Götterwelt und über diesem Volksleben in der Ferne schwebt, an ihnen sich geltend machen, so daß die Geister dieser freien Völker zugrunde gehen. Der freie Geist muß sich als den reinen Geist an und für sich erfassen. Es soll nicht mehr bloß der freie Geist der Griechen, der Bürger dieses und jenes Staates gelten; sondern der Mensch muß als Mensch frei gewußt werden und Gott als der Gott aller Menschen, der umfassende allgemeine Geist. Dieses Fatum nun, welches die Zucht über die besondern Freiheiten ist und die beschränkten Volksgeister unterdrückt, sodaß die Völker den Göttern abtrünnig werden und zum Bewußtsein ihrer Schwäche und Ohnmacht kommen, indem ihr politisches Leben von der einen, allgemeinen Macht vernichtet wird — dieses Fatum war die römische Welt und ihre Religion. Der Zweck in dieser Religion der Zweckmäßigkeit ist kein anderer, als der römische Staat gewesen, so, daß dieser die abstrakte Macht über die anderen Volksgeister ist. Im römischen Pantheon werden die Götter aller Völker versammelt und vernichten einander dadurch gegenseitig, daß sie vereinigt werden. Der römische Geist, als dieses Fatum, hat jenes Glück und die Heiterkeit des schönen Lebens und Bewußtseins der vorhergehenden Religionen vernichtet und alle Gestaltungen zur Einheit und Gleichheit herabgedrückt. Diese abstrakte Macht war es, die ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervorgebracht hat, einen Schmerz, der die Geburtswehe der Religion der Wahrheit sein sollte. Die Unterschiede von freien Menschen und Sklaven verschwinden durch die Allmacht des Kaisers. Innerlich und äußerlich ist aller Bestand

zerstört und ein Tod der Endlichkeit eingetreten, indem die *Fortuna* des Einen Reiches selbst auch unterliegt.

Die wahrhafte Aufnahme der Endlichkeit in das Allgemeine und die Anschauung dieser Einheit konnte sich nicht innerhalb dieser Religionen entwickeln, nicht in der römischen und griechischen Welt entstehen. Die Buße der Welt, das Abtun der Endlichkeit und die im Geiste der Welt überhandnehmende Verzweiflung, in der Zeitlichkeit und Endlichkeit Befriedigung zu finden, — das alles diente zur Bereitung des Bodens für die wahrhafte, geistige Religion, einer Bereitung, die von seiten des Menschen vollbracht werden mußte, damit die „Zeit erfüllet werde". Wenn schon das Prinzip des Denkens sich entwickelt hatte, so war das Allgemeine doch noch nicht in seiner Reinheit Gegenstand des Bewußtseins, wie selbst im philosophischen Denken die Verbindung mit der gemeinen Äußerlichkeit sich zeigte, wenn die Stoiker die Welt aus dem Feuer entstehen ließen. Vielmehr konnte nur in einem Volke die Versöhnung hervortreten, welches die ganz abstrakte Anschauung des Einen für sich besaß und die Endlichkeit völlig von sich geworfen hatte, um sie gereinigt in sich wieder fassen zu können. Das orientalische Prinzip der reinen Abstraktion mußte sich mit der Endlichkeit und Einzelnheit des Abendlandes vereinigen.

Das jüdische Volk ist es, das sich Gott als den alten Schmerz der Welt aufbewahrt hat. Denn hier ist die Religion des abstrakten Schmerzes, des einen Herrn, gegen und in dessen Abstraktion sich deswegen die Wirklichkeit des Lebens als der unendliche Eigensinn des Selbstbewußtseins erhält und zugleich in die Abstraktion zusammengebunden ist. Der alte Fluch hat sich gelöst und ihm ist Heil widerfahren, eben indem die Endlichkeit ihrerseits sich zum Positiven und zur unendlichen Endlichkeit erhoben und geltend gemacht hat[82].

DER RELIGIONSPHILOSOPHIE
DRITTER TEIL

DIE ABSOLUTE RELIGION

DIE ABSOLUTE RELIGION



ir sind nun zum realisierten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es selbst ist, der sich Gegenstand ist, gekommen. Dieser Begriff macht den Inhalt der Religion aus. Gott ist dies: sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu sein, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu sein — der Geist. Dieser Begriff ist nun realisiert, das Bewußtsein weiß diesen Inhalt und in diesem Inhalt weiß es sich schlechthin verflochten: in dem Begriff, der der Prozeß Gottes ist, ist es selbst Moment. Das endliche Bewußtsein weiß Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiß. So ist Gott Geist, und zwar der Geist seiner Gemeinde, d. i. derer, die ihn verehren. Hier ist es also offenbar, was Gott ist: er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes; denn er hat den Menschen kund getan, was er ist und nicht bloß in einer äußerlichen Geschichte, sondern im Bewußtsein. Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiß. Gott ist schlechthin offenbar. Dies ist hier das Verhältnis.

Wir bleiben zunächst A. bei dem Allgemeinen dieser Sphäre stehen.

Die absolute Religion ist 1. die offenbare Religion. Die Religion ist das Offenbare, ist manifestiert erst dann, wenn der Begriff der Religion für sich selbst ist; oder die Religion, der Begriff derselben ist sich selbst objektiv geworden, nicht in beschränkter, endlicher Objektivität, sondern so, daß sie nach ihrem Begriffe sich objektiv ist.

Näher kann man dies so ausdrücken: die Religion nach dem allgemeinen Begriff ist Bewußtsein des absoluten Wesens. Bewußtsein ist aber unterscheidend. So haben wir Zwei, Bewußtsein und absolutes Wesen. Diese Zwei sind zunächst Entäußerung im endlichen Verhältnis, das empirische Bewußtsein und das Wesen im anderen Sinne. Sie sind im endlichen Verhältnis zueinander. Insofern sind beide sich selbst endlich, weiß das Bewußtsein vom absoluten Wesen nur als von einem Endlichen, nicht als Wahrhaften. Da haben wir also immer Zwei im Bewußtsein, die sich endlich, äußerlich zueinander verhalten. Wenn nun aber jetzt die Religion sich selbst erfaßt, so ist der Inhalt und der Gegenstand der Religion selbst dieses Ganze, das sich zu seinem Wesen verhaltende Bewußtsein, das Wissen seiner als des Wesens und

des Wesens als seiner selbst, d. h. der Geist ist so Gegenstand in der Religion. Indem er Inhalt, Gegenstand ist, ist er, als Geist, das sich Wissen, Unterscheiden, gibt er sich selbst die andere Seite des subjektiven Bewußtseins, was als endliches erscheint. Es ist so die Religion, die mit sich selbst erfüllt ist. Das ist die abstrakte Bestimmung dieser Idee, oder die Religion ist in der Tat Idee. Denn Idee im philosophischen Sinne ist der Begriff, der sich selbst zum Gegenstande hat, d. h. der Dasein, Realität, Objektivität hat, der nicht mehr das Innere oder Subjektive ist, sondern sich objektiviert, dessen Objektivität aber zugleich seine Rückkehr in sich selbst ist, oder, insofern wir den Begriff Zweck nennen, der erfüllte, ausgeführte Zweck, der ebenso objektiv ist.

Die vollendete Religion, die Religion, die das Sein des Geistes für sich selbst ist, in welcher sie selbst sich objektiv geworden, ist die christliche. In ihr ist unzertrennlich der allgemeine und der einzelne Geist, der unendliche und der endliche; ihre absolute Identität ist diese Religion und der Inhalt derselben. Die allgemeine Macht ist die Substanz, welche, indem sie an sich ebensosehr Subjekt ist, dies ihr Ansichsein jetzt setzt, sich somit von sich unterscheidet, dem Wissen, dem endlichen Geiste sich mitteilt, aber darin, weil er ein Moment ihrer selbst ist, bei sich bleibt, in der Teilung ihrer ungeteilt zu sich zurückkehrt.

Die Religion ist das Wissen des Geistes von sich als Geist. Als offenbare aber ist sie selbst die Religion des Geistes, wo der Geist nicht verschlossen für ein Anderes, sondern dieses nur momentan ein Anderes ist. Gott setzt das Andere und hebt es auf in seiner ewigen Bewegung. Der Geist ist dies, sich selbst zu erscheinen; dies ist seine Tat und seine Lebendigkeit, es ist seine einzige Tat, und er selbst ist nur seine Tat. Was offenbart Gott eben, als daß er dies Offenbaren seiner ist? Er offenbart die unendliche Form. Denn die absolute Subjektivität ist das Bestimmen; dies ist das Setzen von Unterschieden, das Setzen von Inhalt. Was er so offenbart, ist, daß er die Macht ist, diese Unterschiede in sich zu machen. Es ist dies sein Sein, diese Unterschiede ewig zu machen, zurückzunehmen und dabei bei sich selbst zu sein. Was geoffenbart wird, ist somit dies, daß er für ein Anderes ist. Das ist die Bestimmung des Offenbarens.

Diese Religion, die sich selbst offenbar ist, ist 2. nicht nur die offenbare, sondern die, die auch geoffenbart genannt wird. Darunter versteht man einerseits, daß sie von Gott geoffenbart ist, daß Gott sich

selbst den Menschen zu wissen gegeben, und andererseits, daß sie positive Religion in dem Sinne sei, daß sie dem Menschen von außen gekommen, gegeben worden.

Die absolute Religion ist allerdings eine positive in dem Sinne, wie alles, was für das Bewußtsein ist, demselben ein Gegenständliches ist: alles muß auf äußerliche Weise an uns kommen. Das Sinnliche ist so ein Positives; zunächst gibt es nichts so Positives, als was wir in der unmittelbaren Anschauung vor uns haben. Aber auch das Geistige überhaupt kommt so an uns, Endlichgeistiges, Geschichtlichgeistiges. Diese Weise der äußerlichen Geistigkeit und der sich äußernden Geistigkeit ist eben positiv.

Notwendig ist aber bei der offenbaren Religion auch diese Seite: indem da Geschichtliches, äußerlich Erscheinendes vorkommt, ist auch Positives, Zufälliges vorhanden, das so sein kann oder auch anders.

So ist das Positive in Rücksicht der Beglaubigung der Religion, daß das Äußerliche die Wahrheit einer Religion bezeugen, als Grund der Wahrheit einer Religion angesehen werden soll. Da sind Wunder und Zeugnisse, die die Göttlichkeit des offenbarenden Individuums beweisen sollen und daß das Individuum diese und jene Lehren gegeben.

In Ansehung dieses Positiven, der Wunder, ist früher bemerkt worden, daß dies allerdings für den sinnlichen Menschen eine Beglaubigung hervorbringen kann, aber es ist das nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeistige Beglaubigung, durch die das Geistige nicht beglaubigt werden kann. Denn das Geistige ist höher als das Äußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Das ist das, was das Zeugnis des Geistes genannt werden kann. Das also ist der Hauptgesichtspunkt, und dies ist festzuhalten: die Beglaubigung durch Wunder, wie das Angreifen derselben ist eine Sphäre, die uns nichts angeht: das Zeugnis des Geistes ist das wahrhafte.

Dieses kann mannigfach sein: es kann unbestimmt Allgemeines sein, was dem Geist überhaupt zusagt, was einen tieferen Anklang in ihm erregt. In der Geschichte spricht das Edle, Hohe, Sittliche, Göttliche uns an, ihm gibt unser Geist Zeugnis. Dieses nun kann dieser allgemeine Anklang bleiben, dieses Zustimmen des Innern, diese Sympathie. Es kann aber auch mit Einsicht, Denken verbunden werden. Dieses kann ausgebildeter oder wenig ausgebildet erscheinen; es kann ein sol-

ches sein, das die Voraussetzung seines Herzens, seines Geistes überhaupt, Voraussetzungen von allgemeinen Grundsätzen macht, die ihm gelten und die den Menschen durchs Leben begleiten. Diese Maximen brauchen nicht bewußte zu sein, sondern sie sind die Art und Weise, wie sein Charakter gebildet ist, das Allgemeine, das in seinem Geiste festen Fuß gefaßt; dieses ist ein Festes in seinem Geiste, dieses regiert ihn dann.

So ist die Bibel für den Christen die Grundlage, die diese Wirkung auf ihn hat, in ihm anschlägt, seinen Überzeugungen die Festigkeit gibt. Indem die Lehren der christlichen Religion in der Bibel vorhanden sind, sind sie hiermit auf positive Weise gegeben; und wenn sie subjektiv werden, wenn der Geist ihnen Zeugnis gibt, so kann das auf ganz unmittelbare Weise sein, daß des Menschen Innerstes, sein Geist, sein Denken, seine Vernunft davon getroffen ist und diesem zusagt. Das Weitere ist aber, daß der Mensch, weil er denkend ist, nicht bei diesem unmittelbaren Zusagen, Zeugnis stehen bleiben kann, sondern sich auch in Gedanken, Betrachtungen, Nachdenken darüber ergeht. Dies gibt dann weitere Ausbildung in der Religion, und in der höchsten ausgebildeten Form ist es die Theologie, die wissenschaftliche Religion, dieser Inhalt als Zeugnis des Geistes auf wissenschaftliche Weise gewußt. Da tritt dann dieser Gegensatz ein, daß gesagt wird: man solle sich bloß an die Bibel halten. Das ist einerseits ein ganz richtiger Grundsatz. Es gibt Menschen, die sehr religiös sind, nichts tun, als die Bibel lesen und Sprüche daraus hersagen, eine hohe Frömmigkeit, Religiosität haben, aber Theologen sind sie nicht; da ist noch keine Wissenschaftlichkeit, Theologie. Götze, der Lutherische Zelot, hatte eine berühmte Bibelsammlung. Auch der Teufel zitiert die Bibel, aber das macht eben noch nicht den Theologen. So wie nun hier das sogenannte Erklären anfängt, das Schließen, Exegesieren, was es zu bedeuten habe, so tritt der Mensch ins Räsonnieren, Reflektieren, ins Denken hinüber, und da kommt es darauf an, ob sein Denken richtig ist oder nicht, wie er sich in seinem Denken verhalte.

Es hilft nichts, zu sagen: diese Gedanken oder diese Sätze seien auf die Bibel gegründet. Sobald sie nicht mehr bloß die Worte der Bibel sind, bekommt der Inhalt eine logische Form, oder es werden bei diesem Inhalt gewisse Voraussetzungen gemacht und mit diesen an die Erklärung gegangen. Sie sind das Bleibende für die Erklärung, man bringt Vorstellungen mit, die das Erklären leiten.

Das ist aber dann nicht mehr die Bibel, das sind die Worte, die der Geist innerlich auffaßt. Spricht der Geist sie aus, so ist das schon eine Form, die der Geist gegeben, Form des Denkens. Es kann nämlich nach dem gewöhnlichen Verhältnis des Schließens nur Endliches gefaßt, erkannt werden, nur Verständiges, was göttlichem Inhalt nicht adäquat ist; so wird dieser Inhalt von Grund aus verdorben.

Ebenso wenn die Theologie die Formen des Denkens bloß nach Zufall gebraucht, so daß sie Voraussetzungen hat, Vorurteile, so ist dies etwas Willkürliches.

Die Theologie, gegen die Philosophie sich kehrend, ist entweder bewußtlos darüber, daß sie solche Formen braucht, daß sie selbst denkt und es darauf ankommt, nach dem Denken fortzugehen, oder es ist nicht Ernst damit, sondern bloß Täuschung: sie will das beliebige, zufällige Denken, das hier das Positive ist, sich vorbehalten.

Solchem willkürlichen Denken tut das Erkennen der wahrhaften Natur des Denkens Eintrag. Nur der Begriff für sich befreit sich wahrhaft durch und durch von jener Willkür. Das Zeugnis des Geistes in seiner höchsten Weise ist somit die Weise der Philosophie, daß der Begriff rein als solcher ohne Voraussetzung aus sich die Wahrheit entwickelt, daß man entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwickelung die Notwendigkeit derselben einsieht.

Durch das bloße endliche Erfassen des Göttlichen hingegen ist es geschehen, daß die Grundlehren des Christentums größtenteils aus der Dogmatik verschwunden sind. Nicht allein, aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox: die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt[83]). —

Indem die Philosophie die Religion betrachtet, geht sie daher nicht historisch zu Werke nach der Weise des Geistes, der vom Äußerlichen anfängt, sondern sie geht vom Begriffe aus.

3. Die absolute Religion ist so die Religion der Wahrheit und Freiheit. Der Geist ist für den Geist: dies ist er; er ist also seine Voraussetzung. Wir fangen mit dem Geist als Subjekt an. Er ist identisch mit sich, ist ewige Anschauung seiner selbst, er ist so zugleich nur als Resultat, als Ende gefaßt. Er ist das Sichvoraussetzen und ebenso das Resultat und ist nur als Ende. Dies ist die Wahrheit, dies adäquat sein, dies Objekt und Subjekt sein. Daß er sich selbst der Gegenstand

ist, ist die Realität, Begriff, Idee, und dies ist die Wahrheit. Ebenso ist sie die Religion der Freiheit. Freiheit ist abstrakt das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden. Es ist dieselbe Bestimmung, wie die der Wahrheit, nur ist bei der Freiheit noch die Negation des Unterschiedes, des Anderssein herausgehoben: so erscheint sie in der Form der Versöhnung. Diese fängt damit an, daß Unterschiedene gegeneinander sind: Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat, eine Welt, die ihrem Wesen entfremdet ist. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich ineinander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden. Die Versöhnung ist so die Freiheit, ist nicht ein Ruhendes oder Seiendes, sondern Tätigkeit. Alles dies, Versöhnung, Wahrheit, Freiheit, ist allgemeiner Prozeß und daher nicht in einem einfachen Satze ohne Einseitigkeit auszusprechen. Die Hauptvorstellung ist die von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: Gott ist Mensch geworden. Diese Einheit ist zunächst nur das Ansich, aber als dies, ewig hervorgebracht zu werden; und dies Hervorbringen ist die Befreiung, Versöhnung, die eben nur möglich ist durch das Ansich. Die mit sich identische Substanz ist diese Einheit, die als solche die Grundlage ist; aber als Subjektivität ist sie das, was sich ewig hervorbringt.

Daß nur diese Idee die absolute Wahrheit ist, das ist Resultat der ganzen Philosophie: in seiner reinen Form ist es das Logische, aber ebenso Resultat der Betrachtung der konkreten Welt. Dies ist die Wahrheit, daß die Natur, das Leben, der Geist durch und durch organisch ist, daß jedes Unterschiedene nur der Spiegel dieser Idee ist, so daß sie sich an ihm als Vereinzeltem darstellt, als Prozeß an ihm, so daß es diese Einheit an sich selbst manifestiert.

B. Der metaphysische Begriff der Idee Gottes

Der metaphysische Begriff Gottes ist hier, daß wir nur vom reinen Begriff zu sprechen haben, der durch sich selbst real ist. Die Bestimmung Gottes ist also hier, daß er die absolute Idee ist, d. h. daß er der Geist ist.

Die abstrakte Bestimmung nun dieser Idee ist die Einheit des Begriffes mit der Realität. Sowohl der Begriff, als auch das Sein, die Welt, das Endliche, beides sind einseitige Bestimmungen, deren jede in die andere umschlägt und sich zeigt, einmal unselbständiges Moment zu sein und zweitens die andere Bestimmung, welche sie in sich trägt, zu

produzieren. Nur in der Idee ist ihre Wahrheit, d. h. beide sind als Gesetzte, keines von beiden muß nur die Bestimmung haben, ein Anfangendes, Ursprüngliches zu bleiben, sondern muß sich darstellen als übergehend ins Andere, d. h. muß als Gesetztes sein. Dieser Übergang vom Begriff zum Sein enthält das tiefste Interesse der Vernunft. Dies Verhältnis vom Begriff zum Sein zu fassen ist besonders auch das Interesse unserer Zeit. Die Erscheinung dieses Gegensatzes ist ein Zeichen, daß die Subjektivität die Spitze ihres Fürsichseins erreicht hat, zur Totalität gekommen ist, sich in sich selbst als unendlich und absolut zu wissen.

Das Endliche weiß sich selbst als Unendliches und ist dennoch mit dem Gegensatz behaftet, den es getrieben ist aufzulösen. Denn so steht dem Unendlichen ein Unendliches entgegen, und es setzt sich das Unendliche selbst so als ein Endliches, so, daß das Subjekt seiner Unendlichkeit wegen gedrungen ist, diesen Gegensatz, der selbst zu seiner Unendlichkeit sich vertieft hat, aufzuheben. Die Alten sind nicht zum Bewußtsein dieses Gegensatzes gekommen, nicht zu dieser Entzweiung, die nur der für sich seiende Geist ertragen kann. Geist ist nur dies selbst, im Gegensatz unendlich sich zu erfassen. Wir haben hier sonach den Standpunkt, daß wir einerseits den Begriff Gottes und andererseits das Sein dem Begriffe gegenüber haben. Die Forderung ist dann die Vermittlung beider, so daß der Begriff sich selbst zum Sein entschließe, oder das Sein aus dem Begriff begriffen werde, daß das Andere, der Gegensatz, aus dem Begriff hervorgehe.

Die Gestalt, welche diese Vermittlung hat, ist die des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes, wobei vom Begriff angefangen wird.

Was ist nun der Begriff Gottes? Er ist das Allerrealste, er ist nur affirmativ zu fassen, ist bestimmt in sich, der Inhalt hat keine Beschränkung, er ist alle Realität, und nur als Realität ohne Schranke. Von diesem Begriffe wird die Möglichkeit, d. h. seine widerspruchslose Identität in der Form des Verstandes aufgezeigt. Das Zweite ist, es wird gesagt: Sein ist eine Realität, Nichtsein ist Negation, ein Mangel, schlechthin dagegen. Das Dritte ist der Schluß: Sein ist also Realität, welche zum Begriffe Gottes gehört.

Was Kant hiergegen vorgebracht hat, ist eine Zernichtung des Beweises und ist das Vorurteil der Welt geworden. Kant sagt: aus dem

Begriffe Gottes kann man das Sein nicht herausklauben; denn das Sein ist ein Anderes als der Begriff, man unterscheidet beide, sie sind einander entgegengesetzt. Der Begriff kann also nicht das Sein enthalten, dieses steht drüben. Er sagt ferner: das Sein ist keine Realität, keine Inhaltsbestimmung, sondern die reine Form. Wenn ich mir hundert Taler vorstelle oder sie besitze, so werden sie dadurch nicht verändert, es ist dann der eine und selbe Inhalt, ob ich sie habe oder nicht. Mit kurzen Worten ist dies also folgendes: der Begriff ist nicht das Sein, beide sind unterschieden; wir können von Gott nichts erkennen, nichts wissen; wir können uns zwar Begriffe von Gott machen, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie auch so sind.

Dies wissen wir freilich, daß man sich Luftschlösser bauen kann, die deshalb noch nicht sind. Es ist so an etwas Populäres appelliert und dadurch hat Kant eine Vernichtung im allgemeinen Urteil hervorgebracht und den großen Haufen für sich gewonnen.

Anselmus von Canterbury, ein gründlich gelehrter Theologe, hat den Beweis so vorgetragen: Gott ist das Vollkommenste, der Inbegriff aller Realität. Ist nun Gott bloß Vorstellung, subjektive Vorstellung, so ist er nicht das Vollkommenste; denn wir achten nur das für vollkommen, was nicht bloß vorgestellt ist, sondern auch Sein hat. Dies ist ganz richtig und eine Voraussetzung, die jeder Mensch in sich enthält, nämlich daß das nur Vorgestellte unvollkommen ist, und nur vollkommen das, was auch Realität hat, daß Wahrheit nur sei, was ebenso sei, als gedacht sei. Gott ist nun das Vollkommenste; also muß er auch ebenso real, seiend sein, als er auch Begriff ist.

Bei der Anselmischen Weise des Begriffs ist also die Voraussetzung die Einheit des Begriffs und der Realität. Dies ist es denn, was diesem Beweise die Befriedigung für die Vernunft nicht gewährt, weil die Voraussetzung das ist, um was es sich handelt. Daß aber der Begriff sich an sich bestimme, sich objektiviere, sich selbst realisiere, ist eine weitere Einsicht, die erst aus der Natur des Begriffs hervorgekommen ist und bei Anselm noch nicht vorhanden sein konnte. Dies ist die Einsicht, inwiefern der Begriff selbst seine Einseitigkeit aufhebt.

Wenn wir nun beides vergleichen, des Anselmus Gedanken und den Gedanken der modernen Zeit, so ist gemeinsam, daß sie beide Voraussetzungen machen: Anselm, die unbestimmte Vollkommenheit, die moderne Ansicht, die konkrete Subjektivität des Menschen über

haupt, an der gemessen das Begreifen nur ein Begreifen ist. Gegen jene Vollkommenheit und andererseits gegen dies empirisch Konkrete erscheint der Begriff als etwas Einseitiges, nicht Befriedigendes. Im Gedanken Anselms hat die Bestimmung von Vollkommenheit in der Tat auch den Sinn, daß sie die Einheit des Begriffs und der Realität sei. Diese alte Ansicht steht insofern höher, als sie das Konkrete nicht als empirischen Menschen, als empirische Wirklichkeit nimmt, sondern als Gedanken; auch darin steht sie höher, daß sie nicht am Unvollkommenen festhält. In der modernen Ansicht dagegen ist der Widerspruch des Konkreten und des nur Begriffs nicht aufgelöst. Der subjektive Begriff ist, gilt, muß als subjektiv behalten werden, ist das Wirkliche. Die ältere Seite steht so bei weitem im Vorteil, weil sie den Grundton auf die Idee legt. Die moderne Ansicht steht in einer Bestimmung weiter als sie, indem sie das Konkrete als Einheit des Begriffs und der Realität setzt, wogegen die ältere Ansicht bei einem Abstractum von Vollkommenheit stehen blieb.

C. Die Einteilung

Die nähere Explikation dieser Idee ist nun, daß der allgemeine Geist sich selbst in seine drei Bestimmungen setzt, sich entwickelt, realisiert, und daß erst am Ende vollendet ist, was zugleich seine Voraussetzung ist. Er ist im Ersten als Ganzes, setzt sich voraus und ist ebenso nur am Ende. Der Geist ist so in den drei Formen, den drei Elementen zu betrachten, in die er sich setzt.

Diese drei angegebenen Formen sind: das ewige in und bei sich Sein, die Form der Allgemeinheit; die Form der Erscheinung, die der Partikularisation, das Sein für Anderes; die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute Einzelnheit.

In diese drei Formen expliziert sich die göttliche Idee. Geist ist die göttliche Geschichte, der Prozeß des Sichunterscheidens, Dirimierens und des in sich Zurücknehmens, und diese Geschichte ist in jeder der drei Formen zu betrachten.

Sie sind in Rücksicht auf das subjektive Bewußtsein auch so zu bestimmen: Die erste Form als das Element des Gedankens; Gott ist im reinen Gedanken, wie er an und für sich ist, offenbar ist, aber noch nicht zur Erscheinung gekommen ist: Gott in seinem ewigen Wesen bei sich selbst, aber offenbar. Die zweite Form ist, daß er im Elemente der Vorstellung ist, im Elemente der Partikularisation, daß das Bewußtsein

befangen ist in Beziehung auf Anderes: dies ist die Erscheinung. Das dritte Element ist das der Subjektivität als solcher. Diese Subjektivität ist teils die unmittelbare als Gemüt, Vorstellung, Empfindung, teils aber auch Subjektivität, die der Begriff ist, denkende Vernunft, Denken des freien Geistes, der erst durch die Rückkehr frei in sich ist.

In Beziehung auf Ort, Raum sind die drei Formen so zu erklären, daß sie als Entwickelung und Geschichte gleichsam an verschiedenen Orten vorgehen. So ist die erste göttliche Geschichte außer der Welt, raumlos außer der Endlichkeit: Gott wie er an und für sich ist. Das Zweite ist die göttliche Geschichte als real in der Welt: Gott im vollkommenen Dasein. Das Dritte ist der innere Ort: die Gemeinde, zunächst in der Welt, aber zugleich sich zum Himmel erhebend, als Kirche ihn auf Erden schon in sich habend, voll Gnade, in der Welt wirksam, präsent.

Man kann auch nach der Zeit die drei Elemente unterschieden bestimmen. Im ersten Elemente ist Gott außer der Zeit, als ewige Idee, in dem Elemente der Ewigkeit, der Ewigkeit, insofern sie der Zeit gegenübergestellt wird. So expliziert sich diese an und für sich seiende Zeit und legt sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinander. Zweitens ist die göttliche Geschichte als Erscheinung, als Vergangenheit; sie ist zwar, hat Sein, aber ein Sein, das zum Schein herabgesetzt ist. Als Erscheinung ist sie unmittelbares Dasein, das auch zugleich negiert ist; dies ist Vergangenheit. Die göttliche Geschichte ist so als Vergangenheit, als das eigentlich Geschichtliche. Das dritte Element ist die Gegenwart, aber nur die beschränkte Gegenwart, nicht die ewige Gegenwart, sondern die, die Vergangenheit und Zukunft von sich unterscheidet, die das Element des Gemüts ist, der unmittelbaren Subjektivität geistiges Jetztsein. Aber die Gegenwart soll auch das dritte sein: die Gemeinde erhebt sich auch in den Himmel. So ist es auch eine Gegenwart, die sich erhebt, wesentlich versöhnt, zur Allgemeinheit sich vollendet durch die Negation ihrer Unmittelbarkeit, eine Vollendung, die aber noch nicht ist und die so als Zukunft zu fassen ist: ein Jetzt der Gegenwart, das die Vollendung vor sich hat; aber diese ist unterschieden von diesem Jetzt, das noch Unmittelbarkeit ist, und ist als Zukunft gesetzt.

Wir haben überhaupt die Idee als göttliche Selbstoffenbarung zu betrachten, und diese Offenbarung ist in den drei angegebenen Bestimmungen zu nehmen.

Nach der ersten ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken: dies ist das theoretische Bewußtsein, worin das denkende Subjekt sich ganz ruhig verhält, noch nicht in dies Verhältnis selbst, in den Prozeß gesetzt ist, sondern in der ganz unbewegten Stille des denkenden Geistes sich verhält. Da ist Gott gedacht für sich, und dieser ist so in dem einfachen Schlusse, daß er sich durch seinen Unterschied, der aber hier nur noch in der reinen Idealität ist und nicht zur Äußerlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist. Dies ist das erste Verhältnis, das nur für das denkende Subjekt ist, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen ist — das Reich des Vaters.

Die zweite Bestimmung ist das Reich des Sohnes, worin Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens überhaupt ist — das Moment der Besonderung überhaupt. In diesem zweiten Standpunkt erhält jetzt das, was im ersten das Andere Gottes war, ohne aber diese Bestimmung zu haben, die Bestimmung des Andern. Dort auf dem ersten Standpunkte ist Gott, als der Sohn, nicht unterschieden vom Vater und nur in der Weise der Empfindung ausgesprochen. Im zweiten Elemente erhält aber der Sohn die Bestimmung als Anderes, und aus der reinen Idealität des Denkens wird so in die Vorstellung hinübergetreten. Wenn nach der ersten Bestimmung Gott nur einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die Natur hervor. Hier ist also das Andere die Natur. Der Unterschied kommt so zu seinem Rechte: das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist. So tritt das, was wir vorhin Subjekt geheißen haben, selbst als Inhalt ein; der Mensch ist hier verflochten mit dem Inhalt. Indem der Mensch sich auf die Natur bezieht und damit selbst natürlich ist, so ist er dies nur innerhalb der Religion: es ist somit die religiöse Betrachtung der Natur und des Menschen. Der Sohn tritt in die Welt, dies ist der Beginn des Glaubens; es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes sprechen. Als endlicher Geist, ist der Mensch gestellt als Abfallen, als Trennung gegen Gott. So ist er in Widerspruch gegen dies sein Objekt, seinen Inhalt; und dieser Widerspruch ist zunächst das Bedürfnis seiner Aufhebung. Dies Bedürfnis ist der Anfang. Das Weitere ist, daß Gott für den Geist werde, daß sich der göttliche Inhalt ihm vorstelle, aber dann zugleich der Geist in empirisch endlicher Weise ist; so erscheint es ihm

in empirischer Weise, was Gott ist. Aber indem das Göttliche in der Geschichte für ihn hervortritt, so verliert diese den Charakter, äußerliche Geschichte zu sein: sie wird göttliche Geschichte, die Geschichte der Manifestation Gottes selbst. Dies macht den Übergang zum Reiche des Geistes, welches das Bewußtsein enthält, daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist und daß die Versöhnung für den Menschen ist; der Prozeß der Versöhnung selbst ist im Kultus enthalten.

Zu bemerken ist noch, daß wir nicht, wie früher, die Unterschiede von Begriff, Gestalt und Kultus zu machen haben; in der Abhandlung selbst wird sich vielmehr das Verhältnis zeigen, wie der Kultus unmittelbar überall eingreift. Denn das Element, in dem wir sind, ist der Geist. Der Geist ist sich manifestieren, ist schlechthin für sich. Wie er gefaßt ist, ist er nie allein, sondern immer mit der Bestimmung, offenbar zu sein, für ein Anderes, für sein Anderes, d. h. für die Seite, die der endliche Geist ist, und der Kultus ist das Verhältnis des endlichen Geistes zum absoluten. Deshalb haben wir die Seite des Kultus in jedem dieser Elemente vor uns.

Wir haben dabei den Unterschied zu machen, wie die Idee in den verschiedenen Elementen für den Begriff ist und wie dies zur Vorstellung kommt. Die Religion ist allgemein, nicht nur für den ausgebildeten, begreifenden Gedanken, für das philosophische Bewußtsein, sondern die Wahrheit der Idee Gottes ist offenbar auch für das vorstellende Bewußtsein und hat die notwendigen Bestimmungen, die von der Vorstellung unzertrennlich sind.

I

GOTT IN SEINER EWIGEN IDEE AN UND FÜR SICH
DAS REICH DES VATERS



o betrachtet im Elemente des Gedankens ist Gott, sozusagen, vor oder außer Erschaffung der Welt. Insofern er so in sich ist, ist dies die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt, selbst nur erst die abstrakte Idee ist.

1. Der Geist ist der denkende. In diesem reinen Denken ist kein Unterschied. Denken ist die reine Einheit mit sich selbst, wo alles Finstere, alles Dunkele verschwindet. Dies Denken kann auch reine Anschauung genannt werden, als diese einfache Tätigkeit des Denkens, sodaß zwischen dem Subjekt und Objekt nichts ist, beide eigentlich noch nicht vorhanden sind. Dies Denken hat keine Beschränkung, ist diese allgemeine Tätigkeit. Der Inhalt ist nur das Allgemeine selbst; es ist das reine Pulsieren in sich selbst. Es kommt aber auch

2. zur absoluten Diremtion. Das Allgemeine ist dies, sich in sich zu unterscheiden, dabei den Unterschied in sich zu halten, aber so, daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Hier ist die Allgemeinheit einen Unterschied in sich habend und mit sich zusammengehend. Dies ist der abstrakte Inhalt des Denkens, welches hiermit das Resultat ist, das sich ergeben hat.

3. Gott ist so bestimmt als der allgemeine Geist, der sich besondert, aber so, daß dieses Unterschiedene seine ganze Idee an und für sich ist, so daß diese zwei Bestimmungen auch für einander dasselbe, diese Identität, das Eine sind, daß dieser Unterschied nicht nur an sich aufgehoben ist, daß nicht nur wir dies wissen, sondern daß es gesetzt ist, daß sie dasselbe sind, daß, insofern diese Unterschiede sich aufheben, daß dieses Unterscheiden eben so ist, den Unterschied als keinen zu setzen, und so das Eine in dem Andern bei sich selbst ist.

Dies, daß es so ist, ist nun der Geist selbst oder, nach Weise der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe. Der heilige Geist ist die ewige Liebe. Wenn man sagt: Gott ist die Liebe, so ist es sehr groß, wahrhaft gesagt; aber es wäre sinnlos, dies nur so einfach als einfache Bestimmung aufzufassen, ohne es zu analysieren, was die Liebe ist.

Die Liebe nun ist ein Unterscheiden Zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Gefühl und Bewußtsein dieser

Identität ist die Liebe, dieses außer mir zu sein: ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Andern; aber dieses Andere, in dem ich nur befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe — und ich bin nur, indem ich Frieden in mir habe; habe ich diesen nicht, so bin ich der Widerspruch, der auseinandergeht — dieses Andere, indem es ebenso außer mir ist, hat sein Selbstbewußtsein nur in mir, und Beide sind nur dieses Bewußtsein ihres Außersichseins und ihrer Identität; dies Anschauen, dies Fühlen, dies Wissen der Einheit — das ist die Liebe.

Gott ist die Liebe, d. i. dies Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, das eben so als aufgehoben gesetzt ist, d. h. die ewige, einfache Idee.

Diese ewige Idee ist nun in der christlichen Religion ausgesprochen als das, was die heilige Dreieinigkeit heißt, — da ist Gott selbst der ewig Dreieinige.

Gott ist der Geist, die Tätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seiende Tätigkeit. Aristoteles vornehmlich hat Gott in der abstrakten Bestimmung der Tätigkeit aufgefaßt. Die reine Tätigkeit ist Wissen (in der scholastischen Zeit: *actus purus*); um aber als Tätigkeit gesetzt zu sein, muß sie in ihren Momenten gesetzt sein: zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird; und indem das Wissen es weiß, ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seiende, sich ewig als seinen Sohn erzeugt, sich von sich unterscheidet — das absolute Ur-teil. Was er aber so von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist. Keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dies reine Licht. Das Verhältnis von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und ist vorstellungsweise gebraucht; dies natürliche Verhältnis ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen: Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich; so fangen wir von Gott zu sprechen an: er tut dies und ist in dem gesetzten Andern schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe). Aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dies ganze Tun selbst ist. Gott ist der Anfang, er tut dies; aber er ist ebenso auch zugleich das Ende, die Totalität. So als Totalität, ist Gott der Geist. Gott, als bloß der Vater, ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt); er ist vielmehr Anfang und

Ende. Er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung (dies ist nur eine andere Form des Unterscheidens), er ist der ewige Prozeß. Es hat etwa die Form eines Gegebenen, daß dies die Wahrheit und die absolute Wahrheit ist. Daß es aber als das an und für sich Wahre gewußt wird, das ist das Tun der Philosophie und der ganze Inhalt derselben. In ihr zeigt sichs, daß aller Inhalt der Natur, des Geistes sich dialektisch in diesen Mittelpunkt als seine absolute Wahrheit drängt. Hier ist es nicht mehr darum zu tun, zu beweisen, daß das Dogma, dies stille Mysterium, die ewige Wahrheit ist: dies geschieht, wie gesagt, in der ganzen Philosophie.

Zur näheren Erläuterung dieser Bestimmungen kann noch folgendes bemerkt werden.

a) Wenn von Gott ausgesagt wird, was er ist, so werden zunächst die Eigenschaften angegeben: das ist Gott. Er wird durch Prädikate bestimmt. Dies ist die Weise der Vorstellung, des Verstandes. Prädikate sind Bestimmtheiten, Besonderungen: Güte, Allmacht usw.

Die Prädikate sind durch die Reflexion stehend gemacht, und dadurch ist der bestimmte Inhalt eben so unbeweglich fest für sich geworden, als es der natürliche Inhalt ist, unter dem Gott in der Naturreligion vorgestellt wurde. Die natürlichen Gegenstände, wie die Sonne, Meer usw. sind, die Reflexionsbestimmungen sind aber eben so identisch mit sich als die natürliche Unmittelbarkeit.

Indem die Morgenländer das Gefühl haben, daß dies nicht die wahrhafte Weise sei, die Natur Gottes auszusprechen, so sagen sie: er sei *πολυώνυμος,* lasse sich nicht erschöpfen durch Prädikate. Denn Namen sind in diesem Sinn dasselbe wie Prädikate.

Das eigentlich Mangelhafte dieser Weise, Gott durch Prädikate zu bestimmen, besteht darin, wodurch eben die unendliche Menge von Prädikaten kommt, daß diese Prädikate nur besondere Bestimmungen sind und viele solche besondere Bestimmungen, deren Träger das in sich selbst unterschiedslose Subjekt ist. Indem es besondere Bestimmungen sind und man diese Besonderheiten nach ihrer Bestimmtheit betrachtet, man sie denkt, kommen sie in Entgegensetzung, Widerspruch, und diese Widersprüche sind dann nicht aufgelöst.

Dies erscheint auch so, daß diese Prädikate Beziehung Gottes auf die Welt ausdrücken sollen; die Welt ist ein Anderes als Gott. Als Besonderheiten sind sie seiner Natur nicht angemessen. Darin liegt die

andere Weise, sie zu betrachten: als Beziehungen Gottes auf die Welt, Allgegenwart, Allweisheit Gottes in der Welt. So sind sie beschränkt; dadurch kommen sie in Widerspruch. Wir haben das Bewußtsein, daß Gott nicht lebendig dargestellt ist, wenn so viele Besonderheiten nacheinander aufgezählt werden. Ihr Widerspruch wird auch nicht wahrhaft durch die Abstraktion ihrer Bestimmtheit aufgelöst, wenn der Verstand fordert, man solle sie nur *sensu eminentiori* nehmen. Die wahre Auflösung des Widerspruchs ist in der Idee enthalten, die das sich Bestimmen Gottes zum Unterschiedenen seiner von sich selbst, aber auch das ewige Aufheben des Unterschiedes ist. Die Idee ist somit selbst dies, den Widerspruch aufzuheben. Das ist ihr eigener Inhalt, Bestimmung, diesen Unterschied zu setzen und absolut aufzuheben, und das ist die Lebendigkeit der Idee selbst.

b) Wenn wir sagen: Gott hat eine Welt erschaffen, so ist das auch ein Übergang vom Begriff zur Objektivität. Allein die Welt ist da bestimmt als das wesentlich Andere Gottes, die Negation von Gott außer, ohne Gott, gottlos seiend. Insofern die Welt als dies Andere bestimmt ist, haben wir nicht den Unterschied als am Begriffe selbst vor uns, im Begriff gehalten; d. h. das Sein, die Objektivität soll am Begriffe als Tätigkeit, Folge, Bestimmen des Begriffes selbst aufgezeigt werden.

Es ist das Logische, in welchem es sich zeigt, daß aller bestimmte Begriff dies ist, sich selbst aufzuheben, als der Widerspruch seiner zu sein, hiermit das Unterschiedene seiner zu werden und sich als solches zu setzen; und so ist der Begriff selbst noch mit dieser Einseitigkeit, Endlichkeit behaftet, daß er ein Subjektives ist, daß die Bestimmungen des Begriffs, die Unterschiede nur als ideell, nicht in der Tat als Unterschiede gesetzt sind. Das ist der Begriff, der sich objektiviert.

Diese Idee ist die spekulative Idee, d. h. das Vernünftige, insofern es gedacht wird, das Denken des Vernünftigen. Beim nicht spekulativen, beim verständigen Denken hingegen wird beim Unterschied als Unterschied stehen geblieben, z. B. Endliches und Unendliches. Es wird den beiden Absolutheit zugeschrieben, doch auch Beziehung aufeinander, insofern Einheit, damit Widerspruch.

c) Diese spekulative Idee ist dem Sinnlichen ebenso entgegengesetzt wie dem Verstande. Sie ist daher ein Geheimnis für die sinnliche Betrachtungsweise und den Verstand. Für beide ist sie ein *μυστήριον*, d. h. in Absicht auf das, was das Vernünftige darin ist. Ein Geheimnis im

gewöhnlichen Sinn ist die Natur Gottes nicht, in der christlichen Religion am wenigsten: da hat sich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt, was er ist; da ist er offenbar. Aber ein Geheimnis ist es für das sinnliche Wahrnehmen, Vorstellen, für die sinnliche Betrachtungsweise und für den Verstand.

Das Sinnliche überhaupt hat die Äußerlichkeit, das Außereinander zu seiner Grundbestimmung: im Raume sind die Unterschiede neben-, in der Zeit nacheinander; Raum und Zeit ist die Äußerlichkeit, in der sie sind. Die sinnliche Betrachtungsweise ist gewohnt, Verschiedenes vor sich zu haben, das außereinander ist. Da liegt zugrunde, daß die Unterschiede so für sich, außereinander bleiben. Die Idee hingegen ist dies Unterscheiden, das eben so kein Unterschied ist, das nicht bei diesem Unterschied beharrt. Gott schaut in dem Unterschiedenen sich an, ist in seinem Anderen nur mit sich selbst verbunden, ist darin nur bei sich selbst, nur mit sich zusammengeschlossen: er schaut sich in seinem Anderen an. Das ist dem Sinnlichen ganz zuwider. Im Sinnlichen ist Eines hier und das Andere da, jedes gilt als ein Selbständiges, es gilt dafür, nicht so zu sein, daß es ist, indem es sich selbst in einem Anderen hat. Im Sinnlichen können nicht zwei Dinge an Einem und demselben Orte sein; sie schließen sich aus. In der Idee jedoch sind die Unterschiede nicht sich ausschließend gesetzt, sondern so, daß sie nur in diesem sich Zusammenschließen des Einen mit dem Andern sind. Das ist das wahrhaft Übersinnliche, nicht das gewöhnliche Übersinnliche, das droben sein soll; denn das ist ebenso ein Sinnliches, d.h. außereinander und gleichgültig. Sofern Gott als Geist bestimmt ist, so ist die Äußerlichkeit aufgehoben; darum ist das ein Mysterium für die Sinne.

Ebenso ist diese Idee über dem Verstand, ein Geheimnis für ihn; denn der Verstand ist dies Festhalten, Perennieren bei den Denkbestimmungen als schlechthin außereinander, verschieden, selbständig gegeneinander bleibender, feststehender. Das Positive ist nicht, was das Negative, Ursache — Wirkung. Aber ebenso wahr ist es auch für den Begriff, daß diese Unterschiede sich aufheben. Weil sie Unterschiedene sind, bleiben sie endlich. Der Verstand ist, beim Endlichen zu beharren, und beim Unendlichen selbst hat er auf der einen Seite das Unendliche und auf der anderen das Endliche. Das Wahre ist, daß das Endliche und das Unendliche, das dem Endlichen gegenübersteht, keine Wahrheit haben, sondern selbst nur Vorübergehende sind. Insofern

ist dies ein Geheimnis für die sinnliche Vorstellung und für den Verstand, und sie sträuben sich gegen das Vernünftige der Idee. Die Gegner der Dreieinigkeitslehre sind nur die sinnlichen und die Verstandesmenschen.

Dazu, daß man sagt, die göttliche Idee sei unbegreiflich, trägt bei, daß die Religion die Wahrheit für alle Menschen ist, der Inhalt der Idee somit in sinnlicher Form, oder in Form des Verständigen erscheint. In sinnlicher Form — so haben wir die Ausdrücke Vater und Sohn, ein Verhältnis, das im Lebendigen stattfindet, eine Bezeichnung, die vom Sinnlichlebendigen hergenommen ist.

Es ist in der Religion die Wahrheit dem Inhalte nach geoffenbart, aber ein Anderes ist, daß er in Form des Begriffs, des Denkens, daß der Begriff in spekulativer Form ist. Wie glücklich daher jene dem Glauben gegebenen, naiven Formen seien, wie Erzeugen, Sohn usf.: wenn sich der Verstand daran macht und seine Kategorien hineinbringt, so werden sie sogleich verkehrt, und wenn er Lust hat, braucht er gar nicht aufzuhören, Widersprüche darin aufzuzeigen. Dazu hat er die Macht und das Recht durch die Unterscheidung und die Reflexion derselben in sich. Aber Gott, der Geist, ist es eben selbst auch, der diese Widersprüche aufhebt. Er hat nicht erst auf diesen Verstand gewartet, um diese Bestimmungen, welche den Widerspruch enthalten, wegzubringen. Der Geist ist eben dies, sie wegzubringen. Aber ebenso dies, solche Bestimmungen zu setzen, in sich zu unterscheiden, diese Diremtion.

Eine weitere Form der Verständigkeit ist diese: wenn wir sagen: Gott in seiner ewigen Allgemeinheit ist dies, sich zu unterscheiden, zu bestimmen, ein Anderes seiner zu setzen und den Unterschied ebenso aufzuheben, darin bei sich zu sein, und nur durch dies Hervorgebrachtsein ist der Geist — da kommt der Verstand herbei, bringt seine Kategorien der Endlichkeit dazu, zählt eins, zwei, drei, mischt die unglückliche Form der Zahl hinein. Von der Zahl ist aber hier nicht die Rede; das Zählen ist das Gedankenloseste. Bringt man also diese Form hinein, so bringt man die Begriffslosigkeit hinein.

Die Momente der Idee zu zählen, drei Eins, scheint etwas ganz Unbefangenes, Natürliches, sich von selbst Verstehendes zu sein. Allein ist nach der Weise der Zahl, die hier eingemischt wird, jede Bestimmung als Eins fixiert und drei Eins als nur ein Eins zu fassen, so scheint

das die härteste, wie man etwa sagt, die unvernünftigste Forderung zu sein. Allein dem Verstande schwebt nur jene absolute Selbständigkeit des Eins vor, die absolute Trennung und Zersplitterung. Die logische Betrachtung zeigt hingegen das Eins als in sich dialektisch und nicht wahrhaft selbständig zu sein.

Eins ist zunächst ganz abstrakt. Diese Eins werden noch vertiefter auf geistige Weise ausgesprochen, indem sie als Personen bestimmt werden. Die Persönlichkeit ist dies, was sich auf die Freiheit gründet, die erste, tiefste, innerste Freiheit, aber auch die abstrakteste Weise, wie die Freiheit sich im Subjekt kundtut; daß es weiß: ich bin Person, ich bin für mich, das ist das schlechthin Spröde. Indem also diese Unterschiede so bestimmt sind, jedes als Eins oder gar als Person, durch diese unendliche Form, daß jedes Moment als Subjekt sei, so scheint noch unüberwindlicher gemacht zu sein, was die Idee fordert, nämlich diese Unterschiede als solche zu betrachten, die nicht unterschieden, sondern schlechthin Eins sind: das Aufheben dieses Unterschieds.

Aber die Auflösung des Widerspruches ist doch darin: es ist nämlich gerade der Charakter der Person, des Subjekts, seine Isolierung, Abgesondertheit aufzuheben. Indem ich recht handle gegen den Anderen, betrachte ich ihn als identisch mit mir. In der Freundschaft, Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch als konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit ist also eben dies, sie durch dies Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen. Derartige Formen des Verstandes zeigen sich unmittelbar in der Erfahrung als solche, die sich selbst aufheben. —

Es hat Interesse, die Gärungen dieser Idee zu betrachten und in den wunderbaren Erscheinungen, die vorkommen, ihren Grund erkennen zu lernen. Die Bestimmung Gottes als des Dreieinigen ist der Philosophie nachgerade ganz ausgegangen; in der Theologie ist es kein Ernst mehr damit. Man hat vielmehr dort und hier die christliche Religion deshalb verkleinern wollen, daß diese ihre Bestimmung schon älter sei und sie dieselbe da oder dorther genommen habe. Allein dies Geschichtliche entschiede ohnehin gar nichts über die innere Wahrheit.

Man muß aber auch einsehen, daß jene älteren, Völker und Einzelne, selbst nicht gewußt haben, was sie daran haben, nicht erkannt haben, daß sie das absolute Bewußtsein der Wahrheit enthalte; sie haben sie nur so unter anderen Bestimmungen und als ein Anderes.

So ist in der indischen Religion diese Dreiheit zwar zum Bewußtsein gekommen, daß das Eine nicht als Eines bleiben kann, daß das Eine nicht das Wahrhafte ist, sondern als diese Bewegung, dies Unterscheiden überhaupt und die Beziehung aufeinander ist; und Trimurti ist die wildeste Weise dieser Bestimmung. Allein das Dritte ist da nicht der Geist, nicht wahrhafte Versöhnung, sondern Entstehen und Vergehen, die Veränderung — eine Kategorie, die zwar Einheit dieser Unterschiede ist, aber eine sehr untergeordnete Vereinigung. Und auch die Religion der Schönheit und äußeren Zweckmäßigkeit ist nicht ohne Spuren jener Dreieinigkeit. Aristoteles sagt, indem er von den pythagoräischen Zahlen, der Trias, spricht: wir glauben die Götter erst ganz angerufen zu haben, wenn wir sie dreimal angerufen haben. Bei den Pythagoräern und Plato findet sich die abstrakte Grundlage der Idee, aber die Bestimmungen sind ganz in dieser Abstraktion geblieben, teils in der Abstraktion von Eins, Zwei, Drei; bei Plato etwas konkreter: die Natur des Einen und des Andern, das in sich Verschiedene, *ϑάτερον*, und das Dritte, das die Einheit von beiden ist. Vornehmlich aber zu den Zeiten um Christi Geburt und mehrere Jahrhunderte nachher sehen wir eine philosophische Vorstellung entstehen, der die Vorstellung vom Verhältnis der Dreieinigkeit zugrunde liegt. Es sind dies teils philosophische Systeme für sich, wie das des Philo, der sich in pythagoräische und platonische Philosophie einstudiert hatte, dann die späteren Alexandriner. Besonders aber sind es Vermischungen der christlichen Religion mit solchen philosophischen Vorstellungen, Vermischungen, die einen großen Teil der Ketzereien, vor allem der gnostischen ausmachen. Im allgemeinen sehen wir in diesen Versuchen, die Idee des Dreieinigen zu fassen, die abendländische Wirklichkeit durch den orientalischen Idealismus zu einer Gedankenwelt verflüchtigt. Es sind freilich nur erst Versuche, die es nur zu trüben, phantastischen Vorstellungen gebracht haben. Man sieht aber darin wenigstens das Ringen des Geistes nach der Wahrheit, und dieses verdient Anerkennung.

Da kann eine ganz unzählbare Menge von Formen bemerklich gemacht werden: das Erste ist der Vater, das *Ὄν*, was als Abgrund, Tiefe, d. i. eben das noch Leere, das Unfaßbare, Unbegreifliche ausgesagt worden, das über alle Begriffe ist. Denn allerdings, wenn man das Erste als das nur Allgemeine bestimmt und die Bestimmungen auf

das Allgemeine, auf das Ὄν nur nachfolgen läßt, so ist dies freilich das Unbegreifliche; denn es ist ohne Inhalt. Das Begreifliche aber ist konkret und nur zu begreifen, indem es als Moment bestimmt wird. Hier ist denn der Mangel, daß das Erste nicht selbst als Totalität gefaßt wird.

Eine andere Vorstellung ist die, daß das Erste der *βυθός*, der Abgrund, die Tiefe ist, *αἰών*, der Ewige, dessen Wohnung in unaussprechlicher Höhe ist, der über alle Berührung mit den endlichen Dingen erhaben, aus dem nichts entwickelt ist, das Prinzip, der Vater alles Daseins, Propator, nur in der Vermittlung Vater, *προαρχή*, vor dem Anfang. Das Offenbaren von diesen Abgrund, diesem verborgenen Gott, wird als Selbstbetrachtung bestimmt, die Reflexion in sich, konkrete Bestimmung überhaupt. Die Selbstbetrachtung erzeugt, ist das Erzeugen selbst des Eingebornen. Dies ist das Begreiflichwerden des Ewigen, weil es da auf die Bestimmung ankommt.

Diese Zweite, das Anderssein, Bestimmen, überhaupt die Tätigkeit, sich zu bestimmen, ist die allgemeinste Bestimmung als *λόγος*, die vernünftig bestimmende Tätigkeit, auch das Wort. Das Wort ist dies einfache sich Vernehmenlassen, das keinen festen Unterschied macht, kein fester Unterschied wird, sondern unmittelbar vernommen ist, das, so unmittelbar es ist, ebenso in die Innerlichkeit aufgenommen, zu seinem Ursprung zurückgegangen ist. Dann als *σοφία*, die Weisheit, der ursprüngliche, ganz reine Mensch, ein Existierendes, Anderes als jene erste Allgemeinheit, ein Besonderes, Bestimmtes. Gott ist Schöpfer, und zwar in der Bestimmung des Logos, als das sich äußernde, aussprechende Wort, als die *ὅρασις*, das Sehen Gottes. Damit ist es bestimmt worden als Urbild des Menschen, Adam Kadmon, der Eingeborene. Das ist nicht ein Zufälliges, sondern ewige Tätigkeit, nicht zu einer Zeit bloß: in Gott ist nur Eine Geburt, die Tätigkeit als ewige Tätigkeit, eine Bestimmung, die zum Allgemeinen wesentlich selbst gehört. Da ist wahrhafte Unterscheidung, die die Qualität beider betrifft. Aber dies ist nur eine und dieselbe Substanz, und der Unterschied ist daher da noch nur oberflächlich, selbst als Person bestimmt. Das Wesentliche aber ist, daß diese *σοφία*, der Eingeborene, ebenso im Schoße Gottes bleibt, daß der Unterschied keiner ist.

In solchen Formen hat die Idee gegärt. Der Hauptgesichtspunkt muß sein, diese Erscheinungen, so wild sie sind, als vernünftig zu

wissen, um zu sehen, wie sie in der Vernunft ihren Grund haben, und welche Vernunft darin ist. Aber man muß zugleich die Form der Vernünftigkeit zu unterscheiden wissen, die zwar vorhanden, aber dem Inhalte noch nicht adäquat ist.

Dem Jakob Böhme ist dies Geheimnis der Dreifaltigkeit auf eine andere Weise aufgegangen. Die Weise seines Vorstellens, seines Denkens ist allerdings mehr phantastisch und wild; er hat sich nicht in reine Formen des Denkens erhoben. Aber dies ist die herrschende Gründlichkeit seines Gärens und Kämpfens gewesen, die Dreieinigkeit in allem, überall zu erkennen, z. B. „sie muß im Herzen des Menschen geboren werden"; sie ist die allgemeine Grundlage von allem, was nach der Wahrheit betrachtet wird, zwar als Endliches, aber in seiner Endlichkeit als die Wahrheit, die in ihm ist. So hat Jakob Böhme die Natur und das Herz, den Geist des Menschen in dieser Bestimmung sich vorstellig zu machen versucht.

In neuerer Zeit ist durch die Kantische Philosophie die Dreiheit als Typus äußerlicher Weise, gleichsam als Schema wieder in Anregung gebracht worden, schon in sehr bestimmten Gedankenformen.

Das Weitere ist, daß, indem dies als die wesentliche und Eine Natur Gottes gewußt wird, diese Idee nicht als ein Jenseits genommen werden muß, sondern daß es das Ziel des Erkennens ist, die Wahrheit auch im Besondern zu erkennen. Wird diese erkannt, so enthält alles, was im Besonderen das Wahre ist, diese Bestimmung.

Erkennen heißt: in seiner Bestimmtheit Etwas wissen. Seine Natur ist aber die Natur der Bestimmtheit selbst und sie ist in der Idee exponiert worden. Daß diese Idee das Wahre überhaupt ist, daß alle Gedankenbestimmungen diese Bewegung des Bestimmens sind, ist die logische Exposition und Notwendigkeit.

II

DIE EWIGE IDEE GOTTES IM ELEMENTE DES BEWUSSTSEINS UND VORSTELLENS, ODER DIE DIFFERENZ, DAS REICH DES SOHNES



uerst war die Idee im Elemente des Denkens. Dies ist die Grundlage, und wir haben damit angefangen. Das Allgemeine, damit das Abstraktere muß in der Wissenschaft vorangehen. In der wissenschaftlichen Weise ist es das Erste, in der Tat aber ist es das Spätere in der Existenz, es ist das Ansich, aber was im Wissen später erscheint, zum Bewußtsein und Wissen später kommt. Das Subjekt, für welches diese Idee ist, ist das denkende Subjekt.

1. Das ewige An- und Fürsichsein ist nun aber dies, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu ur-teilen, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen; aber der Unterschied ist eben so ewig aufgehoben, das An- und Fürsichseiende ist ewig darin in sich zurückgekehrt und nur insofern ist es Geist.

Das Unterschiedene ist so bestimmt, daß der Unterschied unmittelbar verschwunden sei, daß dies ein Verhältnis Gottes, der Idee nur sei zu sich selbst. Es ist dies Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, zur Trennung und Entzweiung kommt.

Das Andere ist so bestimmt als S o h n. In der Idee ist in dieser Bestimmung die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet; es ist nur der abstrakte Unterschied im allgemeinen. Wir sind noch nicht beim Unterschied in seiner Eigentümlichkeit; der Unterschied ist nur eine Bestimmung. Wir können insofern sagen: wir sind noch nicht beim Unterschied. Die Unterschiedenen sind als dasselbe gesetzt. Es ist noch nicht zur Bestimmung gekommen, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung hätten. Damit der Unterschied sei und damit er zu seinem Rechte komme, ist das Anderssein erforderlich, daß das Unterschiedene das Anderssein als Seiendes sei.

Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urteil das Andere als ein Freies, Selbständiges entläßt. Dieses Andere, als ein Selbständiges entlassen, ist die Welt überhaupt. Das absolute Urteil, welches der Seite des Andersseins die Selbständigkeit gibt, können wir auch die Güte nennen.

2. Die Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhafte Wirklichkeit hätte. Sie ist dies, zu sein, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an sich selbst, sondern ein Erschaffenes: ihr Sein ist nur ein gesetztes. Das Sein der Welt ist also, einen Augenblick des Seins zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dies zu sein, zurückzukehren zu ihrem Ursprung, in das Verhältnis des Geistes, der Liebe zu treten. Damit haben wir den Prozeß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Versöhnung überzugeben.

Das erste in der Idee ist nur das Verhältnis von Vater und Sohn, aber das Andere erhält auch die Bestimmung des Andersseins, des Seienden. Es ist so am Sohn, an der Bestimmung des Unterschieds, daß die Fortbestimmung zu weiterem Unterschiede fortgeht, daß der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit. Diesen Übergang am Moment des Sohns hat Jakob Böhme so ausgedrückt: daß der erste eingeborne Luzifer, der Lichtträger, das Helle, das Klare gewesen, aber sich in sich hinein imaginiert, d. h. sich für sich gesetzt habe, zum Sein fortgegangen und so abgefallen sei; aber unmittelbar sei an seine Stelle der ewig Eingeborne gesetzt.

Auf dem ersten Standpunkt ist das Verhältnis dies, daß Gott in seiner ewigen Wahrheit ist; und dies ist als der Zustand vor der Zeit gedacht, als der Zustand, wie er war, da Gott die seligen Geister und die Morgensterne, die Engel, seine Kinder, lobten. Dies Verhältnis ist so als Zustand ausgesprochen, aber es ist ewiges Verhältnis des Denkens zu dem Gegenstande. Späterhin ist, wie es heißt, ein Abfall eingetreten. Dies ist das Setzen des zweiten Standpunkts. Damit treten wir in die Sphäre der Bestimmung ein, in den Raum und die Welt des endlichen Geistes.

Näher ist dies nun als Setzen der Bestimmungen auszudrücken, als ein augenblicklich festgehaltener Unterschied. Dieses Andere haben wir so auf diesem Standpunkt nicht als Sohn, sondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit ist, Welt der Endlichkeit, wo das Andere die Form hat, zu sein, und wo doch seiner Natur nach nur das ἕτερον, das Bestimmte, das Unterschiedene, Beschränkte, Negative ist.

Das Verhältnis dieser zweiten Sphäre zur ersten ist hiermit so bestimmt, daß es dieselbe Idee an sich ist, aber in dieser andern Bestimmung. Der absolute Akt jenes ersten Urteils ist an sich derselbe wie

dieser zweite; nur die Vorstellung hält beide als zwei ganz verschiedene Boden und Actus auseinander.

Es ist nämlich schon erinnert worden und versteht sich eigentlich von selbst, daß nur die Idee Gottes, wie sie vorhin in dem, was die erste Sphäre genannt worden, expliziert ist, der ewige wahrhafte Gott ist und dann seine höhere Realisation und Manifestation im ausführlichen Prozeß des Geistes, was in der dritten Sphäre betrachtet werden wird.

Wenn die Welt, wie sie unmittelbar ist, als an und für sich seiend, wenn das Sinnliche, Zeitliche als seiend genommen würde, so würde entweder jener falsche Sinn damit verbunden, oder auch zunächst würden zwei ewige Actus Gottes angenommen werden müssen. Gottes Tätigkeit ist aber überhaupt schlechthin nur eine und dieselbe, nicht eine Mannigfaltigkeit von unterschiedenen Tätigkeiten, nicht ein Jetzt und Nachher ein Außereinander u. dgl. So aber ist dies Unterscheiden, als Selbständigkeit, nur das für sich negative Moment des Andersseins, des Außersichseins, das als solches keine Wahrheit hat, sondern nur ein Moment, der Zeit nach nur ein Augenblick und selbst kein Augenblick ist, sondern nur dem endlichen Geiste gegenüber diese Weise der Selbständigkeit hat, insofern er selbst in seiner Existenz diese Art und Weise der Selbständigkeit ist. In Gott selbst ist dieses Jetzt und Fürsichsein das verschwindende Moment der Erscheinung.

Dies Moment hat nun allerdings diese Weite, Breite und Tiefe einer Welt, ist Himmel und Erde und deren in sich und nach außen unendliche Organisation. Wenn wir nun sagen: das Andere ist ein verschwindendes Moment, es ist nur das Leuchten des Blitzes, der in seiner Erscheinung unmittelbar verschwunden ist, es ist das Tönen eines Wortes, das, indem es gesprochen und vernommen, in seiner äußerlichen Existenz verschwunden ist, so schwebt uns leicht in diesem Momentanen immer noch das Augenblickliche der Zeit vor mit einem Vor und Nach; aber es ist weder in dem einen noch in dem andern von beiden. Es ist überhaupt jede Zeitbestimmung zu entfernen, es sei der Dauer oder des Jetzt, und es ist nur der einfache Gedanke des Andern festzuhalten, der einfache Gedanke, denn das Andere ist eine Abstraktion. Daß nun diese Abstraktion zur räumlichen und zeitlichen Welt ausgebreitet ist, beruht darin, daß sie das einfache Moment der Idee selbst ist und daher sie ganz an ihr empfängt. Weil es aber das Moment des Andersseins ist, so ist es die unmittelbare, sinnliche Ausbreitung.

Fragen wie diese, ob die Welt oder die Materie ewig oder von Ewigkeit her ist oder in der Zeit angefangen hat, gehören der leeren Metaphysik des Verstandes an. „Von Ewigkeit her“ ist die Ewigkeit selbst als eine unendliche nach schlechter Unendlichkeit vorgestellte Zeit, ist nur Reflexions-Unendlichkeit und Bestimmung. Die Welt ist eben die Region des Widerspruches, in ihr ist die Idee in einer ihr unangemessenen Bestimmung. So wie die Welt in die Vorstellung tritt, so tritt Zeit und dann durch die Reflexion jene Unendlichkeit oder Ewigkeit ein; aber wir müssen das Bewußtsein haben, daß diese Bestimmung den Begriff selbst nichts angeht.

Eine andere Frage oder zum Teil ein weiterer Sinn der Frage ist, daß die Welt oder Materie, insofern sie von Ewigkeit her sein sollte, unerschaffen, unmittelbar für sich ist. Es liegt hierbei die Verstandestrennung von Form und Materie zugrunde. Materie und Welt sind aber vielmehr ihrer Grundbestimmung nach dies Andere, das Negative, das eben selbst nur das Moment des Gesetztseins ist. Dies ist das Gegenteil des Selbständigen und in seinem Dasein nur dies, sich aufzuheben und Moment des Prozesses zu sein. Die natürliche Welt ist relativ, ist Erscheinung d. h. sie ist es nicht nur für uns, sondern an sich, und dies ist ihre Qualität, überzugehen und sich in die letzte Idee zurückzunehmen. In der Bestimmung der Selbständigkeit des Andersseins ist es, daß die vielerlei metaphysischen Bestimmungen über die ὕλη bei den Alten, auch bei den philosophierenden Christen, vornehmlich den Gnostikern ihren Grund haben.

Das Anderssein der Welt ist es, wodurch sie schlechthin das Erschaffene, nicht an und für sich Seiende ist; und wenn zwischen Anfang als Schöpfung und Erhaltung des Vorhandenen unterschieden wird, so ist eben dies vor der Vorstellung, daß eine solche sinnliche Welt in der Tat vorhanden und ein Seiendes sei. Mit Recht ist daher von jeher statuiert worden, daß, weil ihr das Sein, die für sich bestehende Selbständigkeit nicht zukommt, die Erhaltung eine Schöpfung sei. Aber, kann man sagen, Schöpfung ist auch Erhaltung; insofern würde man es sagen, als das Moment des Andersseins selbst Moment der Idee ist, oder vielmehr die Voraussetzung wäre vorhanden, wie vorhin, daß der Schöpfung ein Seiendes vorherginge.

Indem nun das Anderssein als Totalität der Erscheinung bestimmt ist, so drückt es an sich selbst die Idee aus; und dies ist es überhaupt,

was mit der Weisheit Gottes bezeichnet wird. Die Weisheit ist aber noch ein allgemeiner Ausdruck, und es ist Sache der philosophischen Erkenntnis, diesen Begriff in der Natur zu erkennen, sie als ein System zu fassen, worin sich die göttliche Idee abspiegelt. Diese wird manifestiert, aber ihr Inhalt ist selbst die Manifestation, sich als Anderes zu unterscheiden und dies in sich zurückzunehmen, so daß dies Zurück ebenso das Außen als das Innen ist. In der Natur fallen dann diese Stufen auseinander als ein System der Reiche der Natur, deren höchstes das Reich des Lebendigen ist.

Aber das Leben, die höchste Darstellung der Idee in der Natur, ist nur dies, sich aufzuopfern — das ist die Negativität der Idee gegen diese ihre Existenz — und zum Geiste zu werden. Der Geist ist dies Hervorgehen vermittelst der Natur, d.h. an ihr hat er seinen Gegensatz, durch dessen Aufhebung er für sich und Geist ist.

Die endliche Welt ist die Seite des Unterschieds gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt. So zerfällt sie in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes. Die Natur tritt nur in das Verhältnis zum Menschen, nicht für sich in das Verhältnis zu Gott, denn die Natur ist nicht Wissen: Gott ist der Geist; die Natur weiß nicht vom Geist. In diesem Verhältnis des Menschen ist sie das, was die Seite seiner Abhängigkeit heißt. Insofern sie vom Denken erkannt wird, daß sie von Gott geschaffen, Verstand, Vernunft in ihr ist, wird sie vom denkenden Menschen gewußt. Insofern wird sie in Verhältnis zum Göttlichen gesetzt, indem ihre Wahrheit erkannt wird.

Die Natur ist so für den Menschen eine Offenbarung Gottes. Also ist das Bewußtsein des endlichen Geistes von Gott durch die Natur vermittelt. Der Mensch sieht durch die Natur Gott; die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung[84]). —

Das Erste ist das abstrakte Bewußtwerden Gottes, daß der Mensch sich an der Natur zu Gott erhebt; das haben wir in den Beweisen vom Dasein Gottes gesehen. Hierin fallen auch die frommen Betrachtungen, wie herrlich Gott alles gemacht, wie weise er alles eingerichtet habe. Diese Betrachtungen selbst aber, indem sie vom Einzelnen anfangen, sind unangemessen. Gott soll als Geist gefaßt werden, und das, worin wir ihn erkennen, muß also auch Geistiges sein. „Gott donnert mit seinem Donner", sagt man, „und wird doch nicht erkannt". Der geistige Mensch fordert aber etwas Höheres als

bloß Natürliches. Um als Geist erkannt zu werden, muß Gott mehr tun als donnern.

Die höhere Betrachtung der Natur und das tiefere Verhältnis, in das sie zu Gott zu stellen ist, besteht vielmehr darin, wenn sie selbst als Geistiges, d. h. als die Natürlichkeit des Menschen gefaßt wird.

3. Dies erfordert, daran zu erinnern, zu bestimmen, was die Natur, Bestimmung des Menschen ist, und wie sie zu betrachten ist, wie sie der Mensch betrachten soll, was er von sich wissen soll. Hier kommen wir

1) gleich auf die entgegengesetzten Bestimmungen: der Mensch ist von Natur gut, ist nicht entzweit in sich; sondern sein Wesen, sein Begriff ist, daß er von Natur gut, das mit sich Harmonische, der Frieden seiner in sich ist, und — der Mensch ist von Natur böse.

Daß der Mensch von Natur gut ist, ist wesentlich zu sagen: der Mensch ist Geist an sich, Vernünftigkeit. Er ist mit und nach dem Ebenbild Gottes geschaffen; Gott ist das Gute, der Mensch ist als Geist der Spiegel Gottes, ist das Gute an sich. Gerade auf diesen Satz gründet sich allein die Möglichkeit seiner Versöhnung. Die Schwierigkeit, Zweideutigkeit liegt aber im Ansich. Der Mensch ist gut an sich — damit ist noch nicht alles gesagt; dies Ansich ist eben die Einseitigkeit. Der Mensch ist gut an sich, d. h. er ist es nur auf innerliche Weise, seinem Begriffe nach, eben darum nicht seiner Wirklichkeit nach.

Was von Natur gut ist, ist es unmittelbar; aber der Geist ist eben, nicht ein Natürliches und unmittelbar zu sein; vielmehr als Geist, ist der Mensch dies, aus der Natürlichkeit herauszutreten, in diese Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseins überzugehen. In der physikalischen Natur tritt diese Trennung eines Individuums von seinem Gesetz, seinem substantiellen Wesen nicht ein, eben weil es nicht frei ist. Der Mensch hingegen ist dies, daß er dieser seiner Natur, seinem Insichsein sich gegenüber setzt, in diese Trennung tritt.

Der Mensch soll nicht bleiben, wie er unmittelbar ist: er soll über seine Unmittelbarkeit hinausgehen; das ist der Begriff des Geistes. Dies Hinausgehen über seine Natürlichkeit, sein Ansichsein ist, was zunächst die Entzweiung begründet, womit die Entzweiung unmittelbar gesetzt ist. Diese Entzweiung ist ein Heraustreten aus dieser Natürlichkeit, Unmittelbarkeit. Aber dies ist nicht so zu nehmen, als ob nur erst das Heraustreten das Böse sei, sondern dies Heraustreten ist in der Natürlichkeit schon selbst enthalten.

Darin liegt der zweite Satz: der Mensch ist von Natur böse; sein Ansichsein, sein Natürlichsein ist das Böse. Natürlicher Mensch ist der, der an sich, seinem Begriffe nach gut ist. Aber natürlich in konkretem Sinne ist der Mensch, der seinen Leidenschaften und Trieben folgt, der in der Begierde steht, dem seine natürliche Unmittelbarkeit das Gesetz ist. In diesem seinen Natürlichsein also ist der Mensch ein Wollendes, und indem der Inhalt seines Wollens nur der Trieb, die Neigung ist, so ist er böse. Der Form nach, daß er Wille ist, ist er nicht mehr Tier; aber der Inhalt, die Zwecke seines Wollens sind noch das Natürliche. Das ist dieser Standpunkt und dieser höhere Standpunkt, daß der Mensch von Natur böse ist, daß er darum böse ist, weil er ein Natürliches ist.

Der Mensch ist Mensch als Subjekt. Als natürliches Subjekt ist er dieses einzelne Subjekt, und sein Wille ist dieser einzelne Wille, sein Wille ist erfüllt mit dem Inhalt der Einzelnheit, d. h. der natürliche Mensch ist selbstsüchtig. Die Natürlichkeit des Willens ist also näher die Selbstsucht des Willens, unterschieden von der Allgemeinheit des Willens und entgegengesetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens. Dies Böse personifiziert auf allgemeine Weise ist der Teufel. Dieser, als das sich selbst wollende Negative, ist darin die Identität mit sich und muß daher auch Affirmation haben, wie bei Milton, wo er in seiner charaktervollen Energie besser ist, als mancher Engel.

Aber damit, daß der Mensch, insofern er natürlicher Wille ist, böse ist, damit ist nicht die andere Seite aufgehoben, daß er an sich gut ist; denn das bleibt er immer seinem Begriffe nach. Nun ist der Mensch Bewußtsein, damit Unterscheiden überhaupt, damit ein wirklicher, Dieser, Subjekt, unterschieden von seinem Begriff; und indem dies Subjekt zunächst nur unterschieden ist von seinem Begriff, noch nicht zurückgekehrt zur Einheit seiner Subjektivität mit dem Begriff, zu dem Vernünftigen, so ist seine Wirklichkeit die natürliche Wirklichkeit, und diese ist die Selbstsucht.

Wenn nun die erste Bestimmung ist, daß der Mensch unmittelbar nicht so ist, wie er sein soll, so ist

2) zu bedenken, daß der Mensch sich so auch betrachten soll. Das Bösesein wird so in das Verhältnis der Betrachtung gesetzt. In dieser Vorstellung liegt der Zusammenhang des Böseseins mit der Erkenntnis. Dies ist ein wesentlicher Punkt.

Die nähere Weise der Vorstellung dieses Bösen nämlich ist, daß der Mensch durch die Erkenntnis böse werde, wie die Bibel es vorstellt, daß er vom Baume der Erkenntnis gegessen habe. Hierdurch kommt die Erkenntnis, die Intelligenz, das Theoretische und der Wille in ein näheres Verhältnis; die Natur des Bösen kommt näher zur Sprache. Hierbei ist nun zu sagen, daß in der Tat die Erkenntnis es ist, welche der Quell alles Bösen ist. Denn das Wissen, das Bewußtsein ist dieser Akt, durch den die Trennung gesetzt ist, das Negative, das Urteil, die Entzweiung in der näheren Bestimmung des Fürsichseins überhaupt. Die Natur des Menschen ist nicht, wie sie sein soll. Die Erkenntnis ist es, die ihm dies aufschließt und das Sein, wie er nicht sein soll, hervorbringt. Dies Soll ist sein Begriff, und daß er nicht so ist, ist erst entstanden in der Trennung, in der Vergleichung mit dem, was er an und für sich ist. Die Erkenntnis ist so erst das Setzen des Gegensatzes, in dem das Böse ist. Das Tier, der Stein, die Pflanze ist nicht böse. Das Böse ist erst innerhalb des Kreises der Erkenntnis vorhanden. Es ist das Bewußtsein des Fürsichseins gegen Anderes, aber auch gegen das Objekt, was in sich allgemein ist in dem Sinne des Begriffs, des vernünftigen Willens. Erst durch diese Trennung bin ich für mich, und darin liegt das Böse. Bösesein heißt abstrakt sein, mich vereinzeln.

Es ist also nicht so, daß die Betrachtung zum Bösen ein äußeres Verhältnis hat, sondern das Betrachten selbst ist das Böse.

Die Erkenntnis ist das Prinzip der Geistigkeit, aber diese ist auch das Prinzip der Heilung des Schadens der Trennung. Es ist in diesem Prinzip des Erkennens in der Tat auch das Prinzip der Göttlichkeit gesetzt, das durch fernere Ausgleichung zu seiner Versöhnung, Wahrhaftigkeit kommen muß. Oder mit andern Worten: es liegt darin die Verheißung und Gewißheit der wiederzuerreichenden Ebenbildlichkeit. Indem in der Schlange das Prinzip der Erkenntnis als selbständig außerhalb Adams vorgestellt ist, so ist es allerdings ganz konsequent, daß im Menschen, als dem konkreten Erkennen, die andere Seite des Umkehrens und der Reflexion enthalten ist und daß diese andere Seite jener den Kopf zertreten werde.

Diese Ansicht nämlich, die wir im Gedanken gefaßt haben, soll in dem Menschen wirklich werden, d. h. daß der Mensch soll zu der Unendlichkeit des Gegensatzes in sich kommen, des Gegensatzes von Gut und Böse: er soll als Natürliches sich böse wissen und somit des Gegensatzes

sich nicht nur überhaupt, sondern sich desselben in sich selbst bewußt werden. Nicht daß er nur dieses oder jenes Gebot nicht tue, sondern die Wahrheit ist, daß er böse ist an sich, böse im allgemeinen, in seinem Innersten, einfach böse, böse in seinem Innern, daß diese Bestimmung des Bösen Bestimmung seines Begriffs ist und daß er dies sich zum Bewußtsein bringe.

Um diese Tiefe ist es zu tun. Tiefe heißt die Abstraktion des Gegensatzes, die reine Verallgemeinerung des Gegensatzes, daß seine Seiten diese ganz allgemeine Bestimmung gegeneinander gewinnen.

3) Dieser Gegensatz hat nun überhaupt zwei Formen: einerseits ist es der Gegensatz vom Bösen als solchem, daß er selbst es ist, der böse ist — dies ist der Gegensatz gegen Gott; andererseits ist er der Gegensatz gegen die Welt, daß er in Entzweiung mit der Welt ist — das ist das Unglück, die Entzweiung nach der anderen Seite. Daß das Bedürfnis der allgemeinen Versöhnung sei und darin der göttlichen Versöhnung, der absoluten Versöhnung im Menschen sei, dazu gehört, daß der Gegensatz diese Unendlichkeit gewonnen, daß diese Allgemeinheit das Innerste umfaßt, daß Nichts ist, was außer diesem Gegensatz wäre, der Gegensatz nicht etwas Besonderes ist. Das ist die tiefste Tiefe.

a) Zuerst betrachten wir das Verhältnis der Entzweiung zum einen Extrem, zu Gott. Der Mensch hat dies Bewußtsein in sich, daß er im Innersten dieser Widerspruch ist; so ist das der unendliche Schmerz über sich selbst. Schmerz ist nur vorhanden im Gegensatz gegen ein Sollen, ein Affirmatives. Was nicht ein Affirmatives mehr in sich ist, hat auch keinen Widerspruch, keinen Schmerz. Schmerz ist eben die Negativität im Affirmativen, daß das Affirmative in sich selbst dies sich Widersprechende, Verletzte ist. Wenn im Subjekt selbst nicht ebenso das Bewußtsein des Guten, die unendliche Forderung des Guten in seinem Innersten ist, so ist kein Schmerz da, so ist das Böse selbst nur ein leeres Nichts; es ist nur in diesem Gegensatze.

Die eine Seite der Entzweiung ist auf diese Weise vorhanden durch die Erhebung des Menschen zur reinen, geistigen Einheit Gottes. Dieser Schmerz und dies Bewußtsein ist die Vertiefung des Menschen in sich und eben damit in das negative Moment der Entzweiung, des Bösen. Auf diesem Punkte ist vorhanden, daß ich als natürlicher Mensch dem, was das Wahrhafte ist, unangemessen und in die vielen natürlichen Besonderheiten befangen bin. Ebenso unendlich fest aber ist die Wahr-

heit des Einen Guten in mir. So bestimmt sich diese Unangemessenheit zu dem, was nicht sein soll.

Das ist das Verhältnis zu dem einen Extrem; und das Resultat, die bestimmtere Weise dieses Schmerzes ist die Demütigung meiner, die Zerknirschung, daß es Schmerz über mich ist, daß ich als Natürliches demjenigen unangemessen bin, was ich zugleich selbst weiß, was in meinem Wissen, Wollen ist, daß ich sei.

b) Was das Verhältnis zum andern Extrem betrifft, so erscheint hier die Trennung als Unglück, daß der Mensch in der Welt nicht befriedigt wird. Seine Befriedigung, seine Naturbedürfnisse haben weiter kein Recht, keine Ansprüche. Als Naturwesen verhält sich der Mensch zu Anderem, und Anderes verhält sich zu ihm als Mächte, und er ist insofern zufällig, wie die Andern. Aber seine Forderungen in Ansehung der Sittlichkeit, die höheren, sittlichen Anforderungen sind Bestimmungen der Freiheit. Insofern diese nicht ihre Befriedigung finden im Dasein, in der äußerlichen Welt, so ist der Mensch im Unglück. Das Unglück ist es, das den Menschen in sich zurücktreibt, in sich zurückdrängt; und indem diese feste Forderung der Vernünftigkeit der Welt in ihm ist, gibt er die Welt auf und sucht das Glück, die Befriedigung in sich selbst als die Zusammenstimmung seiner affirmativen Seite mit sich selbst. Daß er diese erlange, gibt er die äußerliche Welt auf, verlegt sein Glück in sich selbst, befriedigt sich in sich selbst.

Jenen Schmerz, der von der Allgemeinheit, von oben kommt, sahen wir im jüdischen Volk. Dabei bleibt die unendliche Forderung der absoluten Reinheit in meiner Natürlichkeit, meinem empirischen Wollen, Wissen. Das Andere, das Zurücktreiben aus dem Unglück in sich, ist der Standpunkt, in dem die römische Welt geendet hat — dies allgemeine Unglück der Welt.

Beide Arten des Schmerzes haben ihre Einseitigkeit: die erste kann als Empfindung der Demütigung ausgesprochen werden; die andere ist die abstrakte Erhebung des Menschen in sich, der Mensch, der sich in sich konzentriert. So ist es der Stoizismus oder Skeptizismus.

Hier nämlich faßt das Subjekt sich auf als das Extrem des abstrakten Fürsichseins, der abstrakten Freiheit; die Seele senkt sich in ihre Tiefe, in ihren ganzen Abgrund. So ist die Seele die unentwickelte Monade, die nackte Monade, die leere, erfüllungslose Seele. Indem sie aber an sich der Begriff, das Konkrete ist, ist diese Leerheit, Abstraktion wider-

sprechend gegen ihre Bestimmung, konkret zu sein. Das abstrakte Ich nämlich ist auch an sich selbst ein Wille, ist konkret. Aber die unmittelbare Erfüllung, die es an sich vorfindet, ist der natürliche Wille. Das Bewußtsein nun dieses Gegensatzes, dieser Trennung des Ich und des natürlichen Willens ist das eines unendlichen Widerspruchs. Das Ich ist mit dem natürlichen Willen, der Welt, in unmittelbarer Beziehung und ist zugleich davon abgestoßen. Dies ist der unendliche Schmerz, das Leiden der Welt. Der natürliche Wille kann nicht in sich befriedigt werden, denn er und der Weltzustand genügen ihm, der seine Unendlichkeit erfaßt hat, nicht.

Diese zwei Momente nun enthalten das Bedürfnis zum Übergange. Der Begriff der vorhergehenden Religionen hat sich zu diesem Gegensatz gereinigt; und indem dieser Gegensatz sich als existierendes Bedürfnis gezeigt und dargestellt hat, ist dies so ausgedrückt worden: „Als die Zeit erfüllet war,“ d. h. der Geist, das Bedürfnis des Geistes ist vorhanden, der die Versöhnung zeigt.

c) Die Versöhnung. Das tiefste Bedürfnis des Geistes besteht darin, daß der Gegensatz im Subjekt selbst zu seinen allgemeinen, d. h. abstraktesten, Extremen gesteigert ist. Dies ist diese Entzweiung, dieser Schmerz. Dadurch, daß diese beiden Seiten nicht auseinanderfallen, sondern dieser Widerspruch in Einem sind, beweist sich zugleich das Subjekt als unendliche Kraft der Einheit: es kann diesen Widerspruch aushalten. Das ist die formelle, abstrakte, aber unendliche Energie der Einheit, die es besitzt.

Das, wodurch das Bedürfnis befriedigt wird, ist das Bewußtsein der Aussöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensatzes, daß dieser Gegensatz nicht die Wahrheit ist, sondern vielmehr dies, die Einheit durch die Negation jenes Gegensatzes zu erreichen, d. i. der Friede, die Versöhnung, die das Bedürfnis fordert. Die Versöhnung ist die Forderung des Bedürfnisses des Subjekts, und sie liegt in ihm als unendlich Einem, mit sich Identischen.

Dieses Aufheben des Gegensatzes hat zwei Seiten. Es muß dem Subjekt das Bewußtsein werden, daß dieser Gegensatz nicht an sich ist, daß die Wahrheit, das Innere das Aufgehobensein dieses Gegensatzes ist.

1. Daß der Gegensatz an sich aufgehoben ist, macht die Bedingung, Voraussetzung, die Möglichkeit aus, daß das Subjekt auch für sich ihn aufhebe.

Es erhebt sich daher hier die Frage: kann das Subjekt diese Versöhnung nicht aus sich, durch seine Tätigkeit zustande bringen, daß es durch seine Frömmigkeit, Andacht sein Inneres der göttlichen Idee angemessen mache und dies durch seine Handlungen ausdrücke? Und ferner: kann dies nicht das einzelne Subjekt, können es dann nicht wenigstens alle Menschen, die das göttliche Gesetz recht in sich aufnehmen wollten, so daß der Himmel auf Erden wäre, der Geist in seiner Gnade gegenwärtig lebte, Realität hätte? Die Frage also ist, ob das Subjekt nicht aus sich, als Subjekt, dies hervorbringen kann. Es ist eine gemeine Vorstellung, daß es dies könne.

Die Subjektivität hat die Bestimmung des Setzens, daß dies durch mich sei. Dies Setzen aber muß wesentlich eine Voraussetzung sein, so daß das Gesetzte auch an sich ist. Die Einheit der Subjektivität und Objektivität, diese göttliche Einheit, muß als Voraussetzung für mein Setzen sein: dann erst hat dies einen Inhalt, und dieser Inhalt ist Geist, Gehalt — sonst wäre es subjektiv, formell; so erst erhält es wahrhaften, substantiellen Inhalt. Indem der Begriff die göttliche Einheit erkennt, so erkennt er, daß Gott an und für sich ist und damit die Einsicht, die Tätigkeit des Subjekts nichts für sich ist, nur ist und Bestehen hat unter jener Voraussetzung. Des Subjekts Verhalten ist also nur das Setzen, das Tun als nur die eine Seite. Die andere ist die substantielle, zugrunde liegende, welche die Möglichkeit enthält. Dies ist, daß an sich dieser Gegensatz nicht vorhanden ist.

Näher kann es so ausgedrückt werden, daß der Gegensatz die Unangemessenheit überhaupt ist.

2. Die weitere Bestimmung aber ist diese, daß dieser Unangemessenheit ungeachtet die Identität beider sei; daß das Anderssein, die Endlichkeit, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur jener Einheit keinen Eintrag tun könne, die das Substantielle der Versöhnung ist. Das Böse, die eine Seite, ist abstrakt als nur das Andere, Endliche, Negative bestimmt worden, und Gott als das Gute, Wahrhafte auf die andere Seite gestellt. Aber dies Andere, Negative enthält in sich selbst auch die Affirmation; und das muß im endlichen Sein zum Bewußtsein kommen, daß das Prinzip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem Prinzip der Affirmation das Prinzip der Identität mit der anderen Seite liegt: so wie Gott nicht nur als das Wahre die abstrakte Identität mit sich ist, sondern das Andere, die

Negation, das sich Anderssetzen seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist.

Die Möglichkeit der Versöhnung besteht also darin, daß die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewußt wird; das ist die notwendige Grundlage. So kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als äußerliches Accidenz verhält, sondern er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit und Subjektivität in Gott aufgenommen ist. Dies ist aber nur möglich, insofern in Gott selbst diese Subjektivität der menschlichen Natur ist[85]).

3. Soll das Bewußtsein von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, von dieser Bestimmung des Menschen als Menschen überhaupt dem Menschen gegeben werden, oder soll diese Erkenntnis ganz in das Bewußtsein seiner Endlichkeit als der Strahl des ewigen Lichtes eindringen, das ihm im Endlichen klar wird, so muß sie an ihn als Menschen überhaupt kommen, d. h. ohne Bedingung einer besonderen Bildung, vielmehr an ihn als unmittelbaren Menschen, und für das unmittelbare Bewußtsein muß sie allgemein sein.

a) Das Bewußtsein der absoluten Idee, die wir im Denken haben, soll also nicht für den Standpunkt philosophischer Spekulation, des spekulativen Denkens hervorgebracht werden, sondern in der Form der Gewißheit für die Menschen überhaupt. Nicht daß sie es denken, die Notwendigkeit dieser Idee einsehen und erkennen, sondern darum ist es zu tun, daß sie ihnen gewiß wird, d. h. daß diese Idee, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewißheit komme, daß sie für sie die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseins erhalte, kurz, daß diese Idee als in der Welt gesehen und erfahren erscheine. So muß sich diese Einheit in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Wirklichkeit, in einem „diesen“ Menschen für das Bewußtsein zeigen, in einem Diesen, der zugleich gewußt werde als göttliche Idee, nicht nur als höheres Wesen überhaupt, sondern als die höchste, die absolute Idee, als Gottessohn.

Um diese Gewißheit und Anschauung ist es zu tun, nicht bloß um einen göttlichen Lehrer, ohnehin nicht bloß der Moral, aber auch nicht einmal bloß um einen Lehrer dieser Idee, nicht um Vorstellung und Überzeugung ist es zu tun, sondern um diese unmittelbare Gegenwart und Gewißheit des Göttlichen. Denn die unmittelbare Gewißheit der

Gegenwart ist die unendliche Form und Weise, wie das „Ist" für das natürliche Bewußtsein ist. Dieses Ist vertilgt alle Spur der Vermittlung, es ist die letzte Spitze, der letzte Lichtpunkt, der noch aufgetragen wird. Aller Vermittlung durch Gefühle, Vorstellung, Gründe fehlt dies Ist, und nur im philosophischen Erkennen durch den Begriff, im Elemente der Allgemeinheit kehrt es wieder.

Der Eine der jüdischen Religion ist im Gedanken, nicht in der Anschauung, eben darum nicht zum Geist vollendet. Die Vollendung zum Geiste heißt eben die Subjektivität, die sich unendlich entäußert und aus dem absoluten Gegensatze, aus der äußersten Spitze der Erscheinung zu sich zurückkehrt.

Das Prinzip der Individualität war zwar schon in dem griechischen Ideale vorhanden, aber dort mangelte eben jene an und für sich allgemeine Unendlichkeit. Das Allgemeine, als Allgemeines gesetzt, ist nur in der Subjektivität des Bewußtseins da. Nur diese ist die unendliche Bewegung in sich, in der alle Bestimmtheit des Daseins aufgelöst ist und die zugleich im endlichsten Dasein ist.

Dies Individuum nun, welches für die andern die Erscheinung der Idee ist, ist dies Einzige, nicht Einige, denn an Einigen wird die Göttlichkeit zur Abstraktion. Einige sind ein schlechter Überfluß der Reflexion, ein Überfluß, weil wider den Begriff der individuellen Subjektivität. Einmal ist im Begriff allemal, und das Subjekt muß sich ohne Wahl an Eine Subjektivität wenden. In der ewigen Idee ist nur Ein Sohn; so ist es nur Einer, ausschließend gegen die Andern, in dem die absolute Idee erscheint. Diese Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelnheit ist der schönste Punkt der christlichen Religion: die absolute Verklärung der Endlichkeit ist in ihr zur Anschauung gebracht.

Diese Bestimmung, daß Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewußtsein Gottes im Endlichen selbst habe, ist das schwerste Moment in der Religion. Nach einer gewöhnlichen Vorstellung, die wir besonders bei den Alten finden, ist der Geist, die Seele in diese Welt als in ein ihm Fremdartiges herabgestoßen: dieses Inwohnen im Körper und die Vereinzelung zur Individualität sei eine Erniedrigung des Geistes. Darin liegt die Bestimmung der Unwahrheit der bloß materiellen Seite, der unmittelbaren Existenz. Aber andererseits ist die Bestimmung der unmittelbaren Existenz zugleich auch eine wesentliche,

die letzte Zuspitzung des Geistes in seiner Subjektivität. Denn das Moment der unmittelbaren Existenz ist im Geiste selbst enthalten. Es ist die Bestimmung des Geistes, zu diesem Momente fortzugehen. Die Natürlichkeit ist nicht bloß eine äußerliche Notwendigkeit, sondern der Geist, als Subjekt in seiner unendlichen Beziehung auf sich selbst, hat die Bestimmung der Unmittelbarkeit an sich. Insofern nun dem Menschen geoffenbart werden soll, was die Natur des Geistes ist, die Natur Gottes in der ganzen Entwickelung der Idee offenbar werden soll, so muß darin diese Form auch vorkommen, und das ist eben die Form der Endlichkeit. Das Göttliche muß in der Form der Unmittelbarkeit erscheinen. Diese unmittelbare Gegenwart ist nur Gegenwart des Geistigen in der geistigen Gestalt, welche die menschliche ist. Auf keine andere Weise ist diese Erscheinung wahrhaft, etwa als Erscheinung Gottes im feurigen Busch u. dgl. m. Gott erscheint als einzelne Person, eine Unmittelbarkeit, an welche sich alle physische Bedürftigkeit anknüpft. Im indischen Pantheismus kommen unzählig viele Inkarnationen vor; allein da ist die Subjektivität, das menschliche Sein nur accidentelle Form, ist sie nur Maske in Gott, die die Substanz annimmt und in zufälliger Weise wechselt. Gott aber als Geist enthält das Moment der Subjektivität, der Einzigkeit an sich; seine Erscheinung kann daher auch nur eine einzige sein, nur einmal vorkommen.

Christus ist in der Kirche der Gottmensch genannt worden — diese ungeheure Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht. Aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen darin zum Bewußtsein, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Anderssein, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur mit dieser Einheit nicht unvereinbar sei, wie in der ewigen Idee das Anderssein der Einheit keinen Eintrag tue, die Gott ist. Dies ist das Ungeheure, dessen Notwendigkeit wir gesehen haben. Es ist damit gesetzt, daß die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden sind. Gott in menschlicher Gestalt! Die Wahrheit ist, daß nur Eine Vernunft, Ein Geist ist, daß der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat[86]).—

Die Wesentlichkeit der Gestalt des Erscheinens ist expliziert. Weil es die Erscheinung Gottes ist, so ist diese für die Gemeinde wesentlich. Erscheinen ist Sein für Anderes. Dies Andere ist die Gemeinde.

Diese historische Erscheinung kann aber sogleich auf zweierlei Weise

betrachtet werden: einmal als Mensch, seinem äußerlichen Zustande nach, wie er der irreligiösen Betrachtung als gewöhnlicher Mensch erscheint; und dann nach der Betrachtung im Geiste und mit dem Geiste, der zu seiner Wahrheit darum dringt, weil er diese unendliche Entzweiung, diesen Schmerz in sich hat, der die Wahrheit will, das Bedürfnis der Wahrheit und die Gewißheit der Wahrheit haben will und soll. Dies ist die wahrhafte Betrachtung in der Religion. Diese zwei Seiten sind hier zu unterscheiden: die unmittelbare Betrachtung und die durch den Glauben.

Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Mohammedaner Christus als Gesandten Gottes betrachten, wie alle großen Menschen Gesandte, Boten Gottes in allgemeinem Sinne sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion.

Auf diese menschliche Seite gehört zunächst die Lehre Christi. Die Frage ist: wie kann diese Lehre sein, wie ist sie beschaffen? Die erste Lehre kann nicht so beschaffen sein, wie nachher die Lehre in der Kirche ist — sie muß Eigentümlichkeiten haben, die in der Kirche notwendigerweise zum Teil eine andere Bestimmung erhalten, zum Teil auf der Seite bleiben. Christi Lehre kann, als diese unmittelbare, nicht christliche Dogmatik, nicht Lehre der Kirche sein. Wenn die Gemeinde etabliert ist, das Reich Gottes seine Wirklichkeit, sein Dasein erlangt hat, so kann diese Lehre nicht mehr dieselbe Bestimmung haben, wie zuvor.

Der Hauptinhalt dieser Lehre kann nur allgemein, abstrakt sein. Wenn ein Neues, eine neue Welt, eine neue Religion, ein neuer Begriff von Gott in der vorstellenden Welt gegeben werden soll, ist das erste der allgemeine Boden, das zweite das Besondere, Bestimmte, Konkrete.

Die neue Religion spricht sich aus als ein neues Bewußtsein — Bewußtsein der Versöhnung des Menschen mit Gott. Diese Versöhnung, als Zustand ausgesprochen, ist das Reich Gottes, das Ewige als die Heimat für den Geist, eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht. Die Geister, Herzen sind mit ihm versöhnt; so ist es Gott, der zur Herrschaft gekommen ist. Dies ist insofern der allgemeine Boden.

Dieses Reich Gottes, die neue Religion, hat also an sich die Bestim-

mung der Negation gegen das Vorhandene. Das ist die revolutionäre Seite der Lehre, die alles Bestehende teils auf die Seite wirft, teils vernichtet, umstößt. Alle irdischen, weltlichen Dinge fallen weg ohne Wert und werden so ausgesprochen. Das Vorhergehende verändert sich, das vorige Verhältnis, der Zustand der Religion, der Welt kann nicht bleiben, wie vorher. Es ist darum zu tun, den Menschen, dem das Bewußtsein der Versöhnung werden soll, daraus herauszuziehen, diese Abstraktion von der vorhandenen Wirklichkeit zu verlangen.

Es ist eine Erhebung zu einer unendlichen Energie gefordert, in der das Allgemeine für sich festgehalten werden soll, und der alle andern Bande gleichgültig zu werden haben. Was sonst sittlich, recht ist, alle anderen Bande sind auf die Seite zu setzen. „Wer ist meine Mutter und mein Bruder? usw." „Laß die Toten ihre Toten begraben usw." „Wer seine Hand legt an den Pflug und sieht zurück, ist nicht geschickt zum Reiche Gottes." „Ich bin gekommen, das Schwert zu bringen usw." Wir sehen hierin das Polemische gegen die sittlichen Verhältnisse ausgesprochen. „Sorge nicht für den andern Tag," „gib deine Güter den Armen." Alle diese Verhältnisse, die sich auf Eigentum beziehen, verschwinden. (Indessen heben sie sich wieder in sich selbst auf: wenn alles den Armen gegeben wird, so sind keine Armen.)

Das alles sind Lehren, Bestimmungen, die dem ersten Auftreten angehören, wo die neue Religion nur das einzige Interesse ausmacht, was der Mensch noch zu verlieren sich in Gefahr glauben muß, und wo sie sich als Lehre an Menschen richtet, mit denen die Welt fertig ist, und die mit der Welt fertig sind. Die eine Seite ist diese Entsagung. Dieses Aufgeben, diese Zurücksetzung alles wesentlichen Interesses und der sittlichen Bande ist im konzentrierten Erscheinen der Wahrheit eine wesentliche Bestimmung, die in der Folge, wenn die Wahrheit sichere Existenz hat, von ihrer Wichtigkeit verliert. Ja, wenn dieser Anfang des Leidens sich nach außen zunächst nur duldend, ergebend, den Hals darreichend verhält, so wird sich seine innere Energie mit der Zeit, wenn er erstarkt ist, zu eben so heftiger Gewalttätigkeit nach außen richten.

Das Weitere im Affirmativen ist die Verkündigung des Reiches Gottes: in dieses, als das Reich der Liebe zu Gott, hat sich der Mensch zu versetzen, so, daß er sich unmittelbar in diese Wahrheit werfe. Dieses ist mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie ausgesprochen, z. B. im Anfang der sogenannten Bergpredigt: Selig sind, die reines Her-

zens sind: denn so werden sie Gott schauen. Solche Worte sind vom Größesten, was je ausgesprochen ist, sie sind ein letzter Mittelpunkt der allen Aberglauben, alle Unfreiheit des Menschen aufhebt. (Es ist unendlich wichtig, daß dem Volke durch die Lutherische Bibelübersetzung ein Volksbuch in die Hand gegeben ist, worin sich das Gemüt, der Geist auf die höchste, unendliche Weise zurechtfinden kann; in katholischen Ländern ist darin ein großer Mangel. Dort ist die Bibel das Rettungsmittel gegen alle Knechtschaft des Geistes.)

Damit nun diese Erhebung in einem Menschen zustandekomme, ist von keiner Vermittlung gesprochen, sondern dies unmittelbare Sein, dies unmittelbare sich Versetzen in die Wahrheit, in das Reich Gottes ist damit ausgesprochen. Die intellektuelle, geistige Welt, das Reich Gottes ist es, dem der Mensch angehören soll, und die Gesinnung allein ist es, die einen Wert gibt, aber nicht die abstrakte Gesinnung, nicht diese oder jene Meinung, sondern die absolute Gesinnung, die im Reiche Gottes ihre Basis hat. Der unendliche Wert der Innerlichkeit ist damit zuerst aufgetreten.

In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, welche die Seele durchbeben und sie, wie Hermes der Psychagoge, aus dem Leibe herausziehen und aus dem Zeitlichen in die ewige Heimat hinüberführen, ist dies vorgetragen. „Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit!"

In dieser Erhebung und völligen Abstraktion von allem, was der Welt als Großes gilt, ist allenthalben die Wehmut über die Versunkenheit seines Volkes und der Menschen überhaupt enthalten. J e s u s trat auf, als das jüdische Volk durch die Gefahr, die sein Gottesdienst bisher gelitten hatte und noch litt, hartnäckiger darein versenkt war und zugleich an der Realität verzweifeln mußte, da es mit einer Allgemeinheit der Menschheit in Berührung gekommen war, die es nicht mehr ableugnen konnte, und die doch selbst noch völlig geistlos war — kurz, er trat auf in der Ratlosigkeit des gemeinen Volkes: „ich preise dich, Vater und Herr des Himmels und der Erden, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbaret."

Dieses Substantielle nun, dieser allgemeine göttliche Himmel des Innern in bestimmterer Reflexion führt auf moralische Gebote, welche die Anwendung jenes Allgemeinen auf besondere Verhältnisse und Si-

tuationen sind. Diese Gebote enthalten aber teils selbst nur beschränkte Sphären, teils sind sie für diese Stufe, in der es um die absolute Wahrheit zu tun ist, nichts Ausgezeichnetes oder sie sind auch schon in andern Religionen und in der jüdischen enthalten. Zusammengefaßt sind diese Gebote in ihrem Mittelpunkte, dem Gebote der Liebe, die nicht das Recht, sondern die Wohlfahrt des Andern zum Zwecke hat, also das Verhältnis zu seiner Besonderheit ist. „Liebe deinen Nächsten als dich selbst.“ Im abstrakten ausgedehnteren Sinne des Umfanges, als Menschenliebe überhaupt gefaßt, will dies Gebot die Liebe zu allen Menschen. So aber ist ein Abstraktum daraus gemacht. Die Menschen, die man lieben kann, und gegen welche die Liebe wirklich ist, sind einige Besondere: das Herz, das die ganze Menschheit in sich einschließen will, ist ein leeres Aufspreizen zur bloßen Vorstellung, zum Gegenteil der wirklichen Liebe.

Die Liebe im Sinne Christi ist zunächst die moralische Liebe zum Nächsten im besonderen Verhältnisse, in dem man zu ihm steht. Vor allem aber soll sie das Verhältnis seiner Jünger und Nachfolger sein, ihr Band, in dem sie Eins sind. Und hier ist sie nicht so zu verstehen, daß jeder seine besonderen Geschäfte, Interessen und Lebensverhältnisse haben und nebenbei noch lieben soll, sondern im aussondernden, abstrahierendem Sinne soll sie ihr Mittelpunkt, in dem sie leben, ihr Geschäft sein. Sie sollen einander lieben, sonst nichts, und somit nicht irgend einen Zweck der Besonderheit haben, wie Familienzwecke, politische Zwecke, oder um dieser besondern Zwecke willen lieben. Liebe ist vielmehr die abstrakte Persönlichkeit und die Identität derselben in Einem Bewußtsein, wo keine Möglichkeit für besondere Zwecke übrig bleibt. Es ist hier also kein anderer objektiver Zweck als diese Liebe. Diese unabhängige und zum Mittelpunkt gemachte Liebe wird dann endlich die höhere göttliche Liebe selbst.

Zunächst ist aber auch noch diese Liebe als solche, die noch keinen objektiven Zweck hat, polemisch gegen das Bestehende, besonders gegen das jüdische Bestehende gerichtet. Alle die vom Gesetz gebotenen Handlungen, worin die Menschen sonst ihren Wert ohne die Liebe setzen, werden für totes Tun erklärt, und Christus heilt selbst am Sabbat.

Indem nun dies so unmittelbar ausgesprochen ist: „Trachtet nach dem Reiche Gottes,“ werft euch in die Wahrheit, dies so unmittelbar ge-

fordert ist, so tritt dies gleichsam als subjektiv ausgesprochen hervor, und insofern kommt die Person in Betracht.

Aber Christus spricht nicht nur als Lehrer, der aus seiner subjektiven Einsicht vorträgt, der das Bewußtsein seines Produzierens, seiner Tätigkeit hat, sondern als Prophet: er ist es, der, wie diese Forderung unmittelbar ist, unmittelbar aus Gott dieses spricht, und aus welchem Gott dieses spricht. Es ist das Bewußtsein der reellen Einheit des göttlichen Willens, seiner Übereinstimmung damit. In dieser Erhebung seines Geistes und in der Gewißheit seiner Identität mit Gott sagt Christus: Weib, dir sind deine Sünden vergeben. Da redet aus ihm diese ungeheure Majestät, die alles ungeschehen machen kann und es ausspricht, daß dies geschehen sei.

Bei der Form dieses Aussprechens ist aber der Hauptaccent darauf gelegt, daß der, welcher dies sagt, zugleich wesentlich der Mensch ist, daß der Menschensohn es ist, der es ausspricht, in welchem dieses Aussprechen, diese Betätigung des an und für sich Seienden, dies Wirken Gottes wesentlich ist als in einem Menschen, nicht als etwas Übermenschliches, als etwas, das in Gestalt einer äußern Offenbarung kommt; daß diese göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen.

Christus nennt sich Gottessohn und Menschensohn: dieses ist eigentlich zu nehmen. Die Araber bezeichnen sich gegenseitig als Sohn eines gewissen Stammes. Christus gehört dem menschlichen Geschlechte an; dieses ist sein Stamm. Christus ist auch der Sohn Gottes: den wahren Sinn dieses Ausdrucks, die Wahrheit der Idee, was Christus für seine Gemeinde gewesen, und die höhere Idee der Wahrheit, die in ihm in seiner Gemeinde gewesen, kann man auch wegexegesieren und sagen: alle Menschenkinder seien Kinder Gottes oder sollen sich selbst zu Kindern Gottes machen u. dgl.

Dies sind die Hauptmomente der menschlichen Erscheinung Christi. Dieser Lehrer hat Freunde um sich versammelt. Christus, insofern seine Lehren revolutionär waren, ist angeklagt und hingerichtet worden. Er hat die Wahrheit seiner Lehre mit dem Tode besiegelt.

So weit geht auch der Unglaube in dieser Geschichte mit: sie ist ganz der des Sokrates ähnlich, nur auf einem anderen Boden. Auch Sokrates hat die Innerlichkeit zum Bewußtsein gebracht; sein *δαιμόνιον* ist nichts Anderes. Auch er hat gelehrt, der Mensch müsse

nicht bei der gewöhnlichen Autorität stehen bleiben, sondern sich selbst überall die Überzeugung verschaffen und nach seiner Überzeugung handeln. Dies sind ähnliche Individualitäten und ähnliche Schicksale. Die Innerlichkeit des Sokrates ist dem religiösen Glauben seines Volkes zuwider gewesen, sowie der Staatsverfassung desselben, und er ist darum hingerichtet worden; auch er ist für die Wahrheit gestorben. Christus lebte nur in einem andern Volke, und seine Lehre hat insofern eine andere Farbe. Aber das Himmelreich und die Reinigkeit des Herzens enthält doch auch eine unendlich größere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates[87]).

Da die Lehre Christi für sich allein nur die Vorstellung, das innere Gefühl und Gemüt betrifft, so wird sie durch die Darstellung der göttlichen Idee an seinem Leben und Schicksal ergänzt. Jenes Reich Gottes ist, als Inhalt der Lehre, erst die noch vorgestellte, allgemeine Idee. Durch dies Individuum tritt es aber in die Wirklichkeit hinein, so daß die, welche zu jenem Reich gelangen sollen, es nur durch jenes eine Individuum können.

Mit dem Tode Christi nämlich beginnt die Umkehrung des Bewußtseins. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den es sich dreht. In seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste. Nach jener Vergleichung ist Christus Mensch, wie Sokrates, ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menschen zum Bewußtsein gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sei, was die Grundlage für das Bewußtsein des Menschen ausmachen müsse. Die höhere Betrachtung ist aber die, daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sei. Dieses Bewußtsein reflektiert sich auf die angeführten Aussprüche, daß der Sohn den Vater kenne usw. — Aussprüche, die zunächst für sich eine gewisse Allgemeinheit haben, und welche die Exegese in das Feld allgemeiner Betrachtung herüberziehen kann, die aber der Glaube durch die Auslegung des Todes Christi in ihrer Wahrheit auffaßt. Denn der Glaube ist wesentlich das Bewußtsein der absoluten Wahrheit, dessen, was Gott an und für sich ist. Was aber Gott an und für sich ist, das haben wir gesehen: er ist dieser Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich selbst sich gegenüberstellt und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Elemente der Ewigkeit das

Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtsein, daß in Christo diese an und für sich seiende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sei.

Diese Betrachtung ist erst das Religiöse als solches, wo das Göttliche selbst wesentliches Moment ist. In den Freunden, Bekannten, die gelehrt worden sind, ist diese Ahnung, Vorstellung, dies Wollen eines neuen Reichs, „eines neuen Himmels und einer neuen Erde," einer neuen Welt vorhanden. Diese Hoffnung, diese Gewißheit hat die Wirklichkeit ihrer Herzen durchschnitten, in die Wirklichkeit ihrer Herzen sich eingesenkt.

Nun aber hat das Leiden, der Tod Christi das menschliche Verhältnis Christi aufgehoben, und an diesem Tode eben ist es, daß sich der Übergang in das Religiöse vollzieht. Da kommt es an auf den Sinn, die Art der Auffassung dieses Todes. Der Tod ist der Prüfstein, sozusagen, an dem sich der Glaube bewährt, indem hier wesentlich ein Verstehen der Erscheinung Christi sich dartut.

Der Tod hat nun zunächst diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist, der Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ja, bis zum Tode. Es ist das Los der menschlichen Endlichkeit, zu sterben. Der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit: und zwar ist Christus den gesteigerten Tod des Missetäters gestorben; nicht nur den natürlichen Tod, sondern sogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze.

An diesem Tode ist zunächst eine besondere Bestimmung hervorzuheben, nämlich seine polemische Seite nach außen. Es ist darin nicht nur das Dahingeben des natürlichen Willens zur Anschauung gebracht; sondern alle Eigentümlichkeit, alle Interessen und Zwecke, worauf der natürliche Wille sich richten kann, alle Größe und alles Geltende der Welt ist damit ins Grab des Geistes versenkt. Aber im Aufgeben des natürlichen Willens ist zugleich dies Endliche, das Anderssein verklärt; und nicht nur das Natürliche, sondern auch die bürgerliche Entehrung, die weltliche Schande, das Kreuz ist verklärt; das in der Vorstellung Niedrigste, das was der Staat zum Entehrenden bestimmt hat, ist zum Höchsten verkehrt. Indem aber die Entehrung zur höchsten Ehre gemacht ist, so sind alle Bande des menschlichen Zusammenlebens in ihrem Grunde angegriffen, erschüttert und aufgelöst. Wenn das Kreuz

zum Panier erhoben ist, und zwar zum Panier, dessen positiver Inhalt zugleich das Reich Gottes ist, so ist die innere Gesinnung in ihrem tiefsten Grunde dem bürgerlichen und Staatsleben entzogen und die substantielle Grundlage desselben hinweggenommen, so daß das ganze Gebäude keine Wirklichkeit mehr, sondern eine leere Erscheinung ist. die bald krachend zusammenstürzen und, daß sie nicht mehr an sich ist, auch im Dasein manifestieren muß. Dies ist das revolutionäre Element, durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist.

Ihrerseits entehrte die kaiserliche Gewalt alles, was Achtung und Würde unter den Menschen hat. Das Leben eines jeden Individuums stand in der Willkür des Kaisers, die von nichts innerlich oder äußerlich beschränkt war. Und außer dem Leben wurden alle Tugend, Würde, Alter, Stand, Geschlecht, alles wurde durch und durch entehrt. Der Sklave des Kaisers war nach ihm die höchste Macht oder hatte noch mehr Macht als er selbst. Der Senat schändete sich ebenso, als er vom Kaiser geschändet wurde. So wurde die Majestät der Weltherrschaft, wie alle Tugend, Recht, Ehrwürdigkeit von Instituten und Verhältnissen, die Majestät von allem, was für die Welt gilt, in den Kot gezogen. So machte der weltliche Regent der Erde seinerseits das Höchste zum Verachtetsten und verkehrte die Gesinnung von Grund aus, so daß im Innern der neuen Religion, die ihrerseits das Verachtetste zum Höchsten, zum Panier erhob, nichts mehr entgegenzusetzen war. Alles Feste, Sittliche, in der Meinung Geltende und Gewalthabende war zerstört; und es blieb dem Bestehenden, gegen das sich die neue Religion richtete, nur die ganz äußerliche kalte Gewalt, der Tod, übrig, den das entwürdigte Leben, das sich im Innern unendlich fühlte, nun freilich nicht mehr scheute.

Es tritt nun aber auch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist tot — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist. Der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. Der Verlauf bleibt aber hier nicht stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein: Gott nämlich erhält sich in diesem Prozeß, und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegenteil. Die Auferstehung gehört ebenso wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen. Dies ist

nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung. Auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi, und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes schließt diese Geschichte, welche in diesem Bewußtsein die Explikation der göttlichen Natur selbst ist.

Wenn wir in der ersten Sphäre Gott im reinen Gedanken erfaßten, so fängt es in dieser zweiten Sphäre mit der Unmittelbarkeit für die Anschauung und für die sinnliche Vorstellung an. Der Prozeß ist nun dieser, daß die unmittelbare Einzelnheit aufgehoben wird: wie in der ersten Sphäre die Verschlossenheit Gottes aufhörte, seine erste Unmittelbarkeit als abstrakte Allgemeinheit, nach der er das Wesen der Wesen ist, aufgehoben wurde, so wird hier nun die Abstraktion der Menschlichkeit, die Unmittelbarkeit der seienden Einzelnheit aufgehoben, und dies geschieht durch den Tod. Der Tod Christi ist aber der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation. Am Tode Christi ist dieses Moment zuletzt noch hervorzuheben, daß Gott es ist, der den Tod getötet hat, indem er aus demselben hervorgeht. Damit ist die Endlichkeit, Menschlichkeit und Erniedrigung als ein Fremdes an Christo gesetzt als an dem, der schlechthin Gott ist: es zeigt sich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Anderem her angenommen ist. Dieses Andere nun sind die Menschen, die dem göttlichen Prozeß gegenüberstehen. Es ist ihre Endlichkeit, die Christus angenommen hat, diese Endlichkeit in allen ihren Formen, die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist. Diese Menschlichkeit also, die selbst Moment im göttlichen Leben ist, hat er angenommen, um sie durch seinen Tod zu töten. Der schmachvolle Tod, als die ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme, ist darin zugleich die unendliche Liebe.

Es ist die unendliche Liebe, daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten. Dies ist die Bedeutung des Todes Christi. Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt, heißt es.

Der Tod ist ebenso, wie die höchste Verendlichung, zugleich das Aufheben der natürlichen Endlichkeit, des unmittelbaren Daseins und der Entäußerung: die Auflösung der Schranke. Diese Aufhebung des Natürlichen ist im Geistigen wesentlich so zu fassen, daß sie die Bewegung des Geistes ist, sich in sich zu erfassen, dem Natürlichen ab-

zusterben, daß sie also die Abstraktion vom unmittelbaren Willen und unmittelbaren Bewußtsein ist, sein sich in sich Versenken und aus diesem Schachte nur seine Bestimmung, sein wahres Wesen und seine absolute Allgemeinheit selbst zu nehmen. Was ihm gilt, was seinen Wert hat, das hat er nur in dieser Aufhebung seines natürlichen Seins und Willens. Das Leiden und der Schmerz des Todes, der dies Element der Versöhnung des Geistes mit sich und mit dem, was er an sich ist, enthält, dies negative Moment, das nur dem Geiste als solchem zukommt, ist innere Konversion und Umwandlung. In dieser konkreten Bedeutung ist aber der Tod hier nicht dargestellt. Er ist als natürlicher Tod vorgestellt, denn an der göttlichen Idee kann jene Negation keine andere Darstellung haben. Wenn die ewige Geschichte des Geistes sich äußerlich, im Natürlichen darstellt, so kann das Böse, das sich an der göttlichen Idee verwirklicht, nur die Weise des Natürlichen und somit die Umkehrung nur die Weise des natürlichen Todes haben. Die göttliche Idee kann nur bis zu dieser Bestimmung des Natürlichen fortgehen. Dieser Tod aber, obwohl natürlicher, ist der Tod Gottes und so genugtuend für uns, indem er die absolute Geschichte der göttlichen Idee darstellt, das was an sich geschehen ist und was ewig geschieht.

Jene Genugtuung nun ist an und für sich geschehen: nicht ein fremdes Opfer ist gebracht, nicht ein Anderer gestraft, damit Strafe gewesen sei. Es muß jeder für sich selbst aus seiner eignen Subjektivität und Schuld das sein und leisten, was er sein soll. Was er aber so für sich ist, darf nicht als etwas Zufälliges, als seine Willkür, sondern muß etwas Wahrhaftes sein. Wenn er also diese Umkehrung und das Aufgeben des natürlichen Willens in sich vollbringt und in der Liebe ist, so ist dies die Sache an und für sich. Seine subjektive Gewißheit, Empfindung ist Wahrheit, ist die Wahrheit und die Natur des Geistes. Der Grund der Erlösung ist also jene Geschichte, denn sie ist die Sache an und für sich. Es ist nicht ein zufälliges, besonderes Tun und Geschehen, sondern es ist wahrhaft und vollendend. Diese Bewährung, daß es das Wahre ist, ist die Anschauung, die jene Geschichte gibt, und in der der Einzelne das Verdienst Christi ergreift. Es ist nicht die Geschichte eines Einzelnen, sondern es ist Gott, der sie vollbringt, d. h. es ist die Anschauung, daß dies die allgemeine und für sich seiende Geschichte ist.

Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im

Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt und versöhnt sie ewig mit sich selbst. Dies Zurückkommen aus der Entfremdung ist seine Rückkehr zu sich selbst, und dadurch ist er Geist. Das Dritte ist daher, daß Christus auferstanden ist. Die Negation ist damit überwunden, und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur.

Das Leiden und Sterben in solchem Sinne ist gegen die Lehre von der moralischen Imputation, wonach jedes Individuum nur für sich zu stehen hat, jeder der Täter seiner Taten ist. Das Schicksal Christi scheint dieser Imputation zu widersprechen. Aber diese hat nur ihre Stelle auf dem Felde der Endlichkeit, wo das Subjekt als einzelne Person steht, nicht auf dem Felde des freien Geistes. In dem Felde der Endlichkeit ist die Bestimmung, daß jeder bleibt, was er ist. Hat er Böses getan, so ist er böse: das Böse ist in ihm als seine Qualität. Aber schon in der Moralität, noch mehr in der Sphäre der Religion wird der Geist als frei, als affirmativ in sich selbst gewußt, so daß diese Schranke an ihm, die bis zum Bösen fortgeht, für die Unendlichkeit des Geistes ein Nichtiges ist. Der Geist kann das Geschehene ungeschehen machen; die Handlung bleibt wohl in der Erinnerung, aber der Geist streift sie ab. Die Imputation reicht also nicht an diese Sphäre hinan.

In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewußtsein des Geistes die Endlichkeit des Menschen getötet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung: das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet. So ist die Welt versöhnt worden, der Welt ist durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen des Todes tritt auf diese Weise die Beziehung des Subjekts als solchen ein. Das bloße Betrachten der Geschichte hört hier auf. Das Subjekt selbst wird in den Verlauf hineingezogen; es fühlt den Schmerz des Bösen und seiner eigenen Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat.

Indem der Inhalt sich auch auf diese Weise verhält, so ist das die religiöse Seite, und hierin fängt die Entstehung der Gemeinde an. Dieser Inhalt ist dasselbe, was die Ausgießung des heiligen Geistes genannt worden. Es ist der Geist, der dies geoffenbart hat. Das Verhältnis zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältnis, das vom Geiste

aus verändert, umgewandelt wird, so, daß die Natur Gottes sich darin aufschließt, daß diese Wahrheit unmittelbare Gewißheit nach der Weise der Erscheinung erhält.

Darin erhält denn dieser, der zunächst als Lehrer, Freund, als Märtyrer der Wahrheit betrachtet worden, eine ganz andere Stellung. Es ist bisher nur der Anfang, der durch den Geist nun zum Resultat, Ende, zur Wahrheit geführt wird. Der Tod Christi ist einerseits der Tod eines Menschen, eines Freundes, der durch Gewalt gestorben usw.; aber dieser Tod ist es, der, geistig aufgefaßt, selbst zum Heile, zum Mittelpunkte der Versöhnung wird.

Die Anschauung der Natur des Geistes, auf sinnliche Weise die Befriedigung des Bedürfnisses des Geistes vor sich zu haben, ist es dann, was nach dem Tode Christi erst seinen Freunden aufgeschlossen worden. Also diese Überzeugung, die sie aus seinem Leben haben konnten, war noch nicht die rechte Wahrheit, sondern erst der Geist. Vor seinem Tode war er als ein sinnliches Individuum vor ihnen. Den eigentlichen Aufschluß aber hat ihnen der Geist gegeben, von dem Christus sagt, daß er sie in alle Wahrheit leiten werde. „Das wird erst die Wahrheit sein, in die euch der Geist leiten wird."

Hiermit bestimmt sich dieser Tod nach dieser Seite hin als der Tod, welcher der Übergang zur Herrlichkeit, Verherrlichung ist, die aber nur Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit ist. Der Tod, das Negative, ist das Vermittelnde, daß die ursprüngliche Hoheit als erreicht gesetzt ist. Damit geht die Geschichte der Auferstehung und Erhebung Christi zur Rechten Gottes an, wo die Geschichte geistige Auffassung gewinnt.

So ist es denn nun geschehen, daß diese kleine Gemeinde die Gewißheit gehabt hat: Gott ist als Mensch erschienen; — diese Menschlichkeit in Gott und die abstrakteste Weise derselben, die höchste Abhängigkeit, die letzte Schwäche und Stufe der Gebrechlichkeit ist eben der natürliche Tod.

In dieser ganzen Geschichte ist dem Menschen zum Bewußtsein gekommen, und das ist die Wahrheit, zu der sie gelangt sind: daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß das Menschliche unmittelbarer, präsenter Gott ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Prozesses dessen ist, was der Mensch, der Geist

ist: an sich Gott und tot — diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das Ansichseiende zu sich zurückkommt und so erst Geist ist.

Das Bewußtsein der Gemeinde, das so den Übergang vom bloßen Menschen zu einem Gottmenschen macht, zur Anschauung, zum Bewußtsein, zur Gewißheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, dies ist es, womit die Gemeinde beginnt, und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet ist.

Das ist dann die Explikation der Versöhnung, daß Gott versöhnt ist mit der Welt, oder vielmehr, daß Gott sich gezeigt hat als mit der Welt versöhnt zu sein, daß das Menschliche eben ihm nicht ein Fremdes ist, sondern daß dieses Anderssein, sich Unterscheiden, die Endlichkeit, wie es ausgedrückt wird, ein Moment an ihm selbst ist, — allerdings ein verschwindendes; aber er hat in diesem Momente sich der Gemeinde gezeigt, geoffenbart.

Dies ist für die Gemeinde die Geschichte der Erscheinung Gottes. Diese Geschichte ist göttliche Geschichte, wodurch sie zum Bewußtsein der Wahrheit gekommen ist. Daraus bildete sich das Bewußtsein, das Wissen, daß Gott der Dreieinige ist.

Die Versöhnung, an die geglaubt wird in Christo, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, wird nicht erkannt, daß er ist, auch als das Andere, als das sich Unterscheidende, und zwar so, daß dieses Andere Gott selbst ist, an sich die göttliche Natur an sich hat und daß das Aufheben dieses Unterschiedes, Andersseins, diese Rückkehr, diese Liebe, der Geist ist. —

Das also ist die Darstellung der zweiten Idee als Idee in der Erscheinung, wie die ewige Idee für die unmittelbare Gewißheit des Menschen geworden, d. h. erschienen ist. Damit sie Gewißheit für den Menschen werde, ist sie notwendig sinnliche Gewißheit, aber eine solche, die in das geistige Bewußtsein übergeht und zugleich in unmittelbare Sinnlichkeit verkehrt ist, so zwar, daß man darin die Bewegung, Geschichte Gottes, das Leben, das Gott selbst ist, sieht[88]).

III

DIE IDEE IM ELEMENTE DER GEMEINDE ODER DAS REICH DES GEISTES


Diese dritte Sphäre ist die Idee in ihrer Bestimmung der Einzelnheit, aber zunächst nur die Darstellung als der Einen Einzelnheit, der göttlichen, der allgemeinen, der Einzelnheit, wie sie an und für sich ist. Die Einzelnheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als Ein Mensch, vollendet sich aber erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die Vielen Einzelnen hat, diese zur Einheit des Geistes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtsein ist.

Indem der bestimmte Übergang der Idee bis zur sinnlichen Gegenwart herausgebildet ist, so zeigt sich eben darin das Ausgezeichnete der Religion des Geistes, daß alle Momente bis zu ihrer äußersten Bestimmtheit und Vollständigkeit entwickelt sind. Der Geist ist auch in dieser äußersten Entgegensetzung seiner selbst als der absoluten Wahrheit gewiß und darum fürchtet er sich vor Nichts, selbst nicht vor der sinnlichen Gegenwart. Es ist die Feigheit des abstrakten Gedankens, die sinnliche Gegenwart mönchischer Weise zu scheuen; die moderne Abstraktion hat diese ekle Vornehmheit gegen das Moment der sinnlichen Gegenwart.

An die Individuen der Gemeinde ist nun die Forderung gestellt, die göttliche Idee in der Weise der Einzelnheit zu verehren und sich anzueignen. Für das weiche liebende Gemüt, das Weib, ist das leicht. Aber die andere Seite ist selbst, daß das Subjekt, an welches diese Zumutung der Liebe geschieht, in unendlicher Freiheit ist und die Substantialität seines Selbstbewußtseins erfaßt hat. Für den selbständigen Begriff, den Mann, ist daher jene Zumutung unendlich hart. Gegen diese Vereinigung, ein einzelnes sinnliches Individuum für Gott zu verehren, empört sich die Freiheit des Subjekts. Der Orientale weigert sich dessen nicht, aber der ist nichts, der ist an sich weggeworfen, aber ohne sich wegzuwerfen, d. h. ohne das Bewußtsein der unendlichen Freiheit in sich. Hier aber ist diese Liebe, diese Anerkennung das gerade Gegenteil, und dies ist das höchste Wunder, welches dann eben der Geist selbst ist.

Diese Sphäre ist deswegen das Reich des Geistes, daß das Individuum in sich unendlichen Wert hat, sich als absolute Freiheit weiß, in sich die härteste Festigkeit besitzt und zugleich diese Festigkeit aufgibt und sich in dem schlechthin Andern selbst erhält: die Liebe gleicht alles, auch den absoluten Gegensatz aus.

Die Anschauung dieser Religion fordert die Verschmähung aller Gegenwart, alles dessen, was sonst Wert hat. Sie ist die vollkommene Idealität, die gegen alle Herrlichkeit der Welt polemisch gerichtet ist. In diesem Einzelnen, in diesem gegenwärtigen unmittelbaren Individuum, in dem die göttliche Idee erscheint, ist alle Weltlichkeit zusammengegangen, so daß es die einzige sinnliche Gegenwart ist, die Wert hat. Auch in der gewöhnlichen Liebe findet sich diese unendliche Abstraktion von aller Weltlichkeit, und das liebende Subjekt setzt seine ganze Befriedigung in ein besonderes Individuum. Aber diese Befriedigung gehört noch überhaupt der Besonderheit an. Es ist die besondere Zufälligkeit und Empfindung, die dem Allgemeinen entgegengesetzt ist und sich in dieser Weise objektiv werden will.

Hingegen diese Einzelnheit, in der ich die göttliche Idee will, ist schlechthin allgemein. Sie ist deshalb zugleich den Sinnen entrückt, sie geht für sich vorbei, wird zur vergangenen Geschichte: diese sinnliche Weise muß verschwinden und muß in den Raum der Vorstellung hinaufsteigen. Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, daß die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht. Die Weise dieser Reinigung vom unmittelbaren Sein erhält das Sinnliche darin, daß es vergeht; dies ist die Negation, wie sie am sinnlichen Diesen als solche gesetzt ist und erscheint. Nur am Einzelnen ist diese Anschauung gegeben. Sie ist kein Erbstück und keiner Erneuerung fähig, wie die Erscheinung der Substanz im Lama, sie kann nicht so sein, denn die sinnliche Erscheinung, als diese, ist ihrer Natur nach momentan, soll vergeistigt werden, ist daher wesentlich eine gewesene und wird in den Boden der Vorstellung erhoben.

Es kann auch einen Standpunkt geben, wo man beim Sohne und dessen Erscheinung stehen bleibt. So der Katholizismus, wo zur versöhnenden Macht des Sohnes Maria und die Heiligen hinzukommen und der Geist mehr nur in der Kirche als Hierarchie, nicht in der Gemeinde ist. Aber da bleibt das Zweite in der Bestimmung der Idee mehr in der Vorstellung, als daß es vergeistigt würde. Oder der Geist wird

nicht sowohl objektiv gewußt, sondern nur als diese subjektive Weise, wie er in sinnlicher Gegenwart der Kirche ist und in der Tradition lebt. Der Geist ist in dieser Gestalt der Wirklichkeit gleichsam die dritte Person.

Die sinnliche Gegenwart kann für den Geist, der ihrer bedürftig ist, auch beständig in Bildern wieder hervorgebracht werden, und zwar nicht als Kunstwerken, sondern als wundertätigen Bildern, überhaupt in deren sinnlichem Dasein. Dabei ist es dann nicht nur die Körperlichkeit und der Leib Christi allein, was das sinnliche Bedürfnis zu befriedigen vermag, sondern das Sinnliche seiner leiblichen Gegenwart überhaupt, das Kreuz, die Orte, wo er gewandelt. Dazu kommen Reliquien usf. Dem Bedürfnis fehlt es nicht an solchen Vermittlungen. Aber der geistigen Gemeinde ist die unmittelbare Gegenwart, das Jetzt, vorübergegangen.

Das ist also der Punkt der Bildung der Gemeinde, oder es ist der dritte Punkt, es ist der Geist. Es ist der Übergang aus dem Äußeren, der Erscheinung in das Innere. Um was es zu tun ist, das ist die Gewißheit des Subjekts von der unendlichen, unsinnlichen Wesenhaftigkeit des Subjekts in sich selbst, sich unendlich wissend, sich ewig, unsterblich wissend[89]).

Die Zurückdrängung auf das innere Selbstbewußtsein, die in dieser Umkehrung enthalten ist, ist nicht die stoische, die denkend durch die Stärke des eigenen Geistes Wert hat und in der Welt, in der Natur, in den natürlichen Dingen und im Erfassen derselben die Realität des Denkens sucht, die somit ohne den unendlichen Schmerz ist und zugleich in durchaus positiver Beziehung auf das Weltliche steht — sondern sie ist jenes Selbstbewußtsein, das sich seiner Besonderheit und Eigenheit unendlich entäußert und nur in jener Liebe, die in dem unendlichen Schmerze enthalten ist und aus ihm kommt, unendlichen Wert hat. Alle Unmittelbarkeit, in der der Mensch Wert hätte, ist hinweggeworfen. Es ist allein die Vermittlung, in der ihm solcher Wert, aber ein unendlicher zukommt, und in der die Subjektivität wahrhaft unendlich und an und für sich wird. Der Mensch ist nur durch diese Vermittlung, nicht unmittelbar: so ist er zunächst nur fähig, jenen Wert zu haben. Aber diese Fähigkeit und Möglichkeit ist seine positive, absolute Bestimmung.

In dieser Bestimmung liegt der Grund, daß die Unsterblich-

keit der Seele in der christlichen Religion eine bestimmte Lehre wird. Die Seele, die einzelne Subjektivität, hat eine unendliche ewige Bestimmung: Bürger im Reiche Gottes zu sein. Dies ist eine Bestimmung und ein Leben, das der Zeit und Vergänglichkeit entrückt ist; und indem es dieser beschränkten Sphäre zugleich entgegen ist, bestimmt sich diese ewige Bestimmung als eine Zukunft. Die unendliche Forderung, Gott zu schauen, d. h. im Geiste seiner Wahrheit als einer gegenwärtigen bewußt zu werden, ist für das Bewußtsein als das vorstellende in dieser zeitlichen Gegenwart noch nicht befriedigt[90]).

Die Subjektivität, die ihren unendlichen Wert erfaßt hat, hat damit alle Unterschiede der Herrschaft, der Gewalt, des Standes, selbst des Geschlechts aufgegeben: vor Gott sind alle Menschen gleich.

Diese Reinheit der Subjektivität, die sich in der Liebe aus unendlichem Schmerze vermittelt, ist nur durch diese Vermittlung, die ihre objektive Gestalt und Anschauung im Leiden, Sterben und in der Erhöhung Christi hat. Auf der andern Seite hat die Subjektivität zugleich diese Weise ihrer Realität an sich selbst, daß sie eine Vielheit von Subjekten und Individuen ist. Da sie aber an sich allgemein, nicht ausschließend ist, so ist die Vielheit der Individuen durchaus nur als ein Schein zu setzen; und eben dies, daß sie sich selbst als diesen Schein setzt, ist die Einheit des Glaubens in der Vorstellung des Glaubens, also in diesem Dritten. Das ist die Liebe der Gemeinde, die aus vielen Subjekten zu bestehen scheint, eine Vielheit, die aber nur ein Schein ist.

Diese Liebe ist weder menschliche Liebe, Menschenliebe, Geschlechtsliebe, noch Freundschaft. Man hat sich oft gewundert, warum ein so edles Verhältnis, wie die Freundschaft, nicht unter den Pflichten vorkomme, die Christus empfehle. Freundschaft ist ein mit der Besonderheit behaftetes Verhältnis, und Männer sind Freunde nicht so sehr direkt als vielmehr objektiv in einem substantiellen Bande, in einem Dritten, in Grundsätzen, Studien, Wissenschaft, kurz: das Band ist ein objektiver Inhalt, nicht Zuneigung als solche, wie die des Mannes zur Frau als dieser besondern Persönlichkeit. Aber jene Liebe der Gemeinde ist zugleich durch die Wertlosigkeit aller Besonderheit vermittelt. Die Liebe des Mannes zur Frau, Freundschaft kann wohl stattfinden, aber sie sind wesentlich bestimmt als untergeordnet, sie sind bestimmt, nicht ein Böses zu sein, aber ein Unvollkommenes, nicht als ein Gleichgültiges, sondern als ein Solches, daß bei ihm nicht stehen zu bleiben sei,

daß sie selbst aufgeopfert werden und jener absoluten Richtung und Einheit keinen Eintrag tun sollen.

Die Einheit in dieser unendlichen Liebe aus unendlichem Schmerz ist somit schlechthin nicht ein sinnlicher, weltlicher Zusammenhang, nicht ein Zusammenhang noch gültiger und übrigbleibender Besonderheit und Natürlichkeit, sondern Einheit schlechthin im Geiste: jene Liebe ist eben der Begriff des Geistes selbst. Gegenstand ist sie sich in Christus, als dem Mittelpunkte des Glaubens, in dem sie sich selbst in einer unendlichen, fernen Hoheit erscheint. Aber diese Hoheit ist zugleich dem Subjekte unendliche Nähe, Eigentümlichkeit und Angehörigkeit; und was so zunächst als ein Drittes die Individuen zusammenschließt, ist auch das, was ihr wahrhaftes Selbstbewußtsein, ihr Innerstes und Eigenstes ausmacht. So ist diese Liebe der Geist als solcher, der heilige Geist. Er ist in ihnen, und sie sind und machen aus die allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Der Geist ist die unendliche Rückkehr in sich, die unendliche Subjektivität, nicht als vorgestellte, sondern als die wirkliche, gegenwärtige Göttlichkeit — also nicht das substantielle Ansich des Vaters, nicht das Wahre in dieser gegenständlichen Gestalt des Sohnes, sondern das subjektiv Gegenwärtige und Wirkliche, das eben selbst so subjektiv gegenwärtig ist als die Entäußerung in jene gegenständliche Anschauung der Liebe und ihres unendlichen Schmerzes und als die Rückkehr in jener Vermittlung. Das ist der Geist Gottes oder Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend. So sagte Christus: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ „Ich bin bei Euch alle Tage bis an das Ende der Welt.“

In dieser absoluten Bedeutung des Geistes, in diesem tiefen Sinne der absoluten Wahrheit ist die christliche Religion die Religion des Geistes, nicht aber in dem trivialen Sinne einer geistigen Religion. Sondern das Wahrhafte der Bestimmung der Natur des Geistes, die Vereinigung des unendlichen Gegensatzes — Gott und die Welt, Ich, dieser *homuncio* — das ist der Inhalt der christlichen Religion, macht sie zur Religion des Geistes; und dieser Inhalt ist darin auch für das gewöhnliche, ungebildete Bewußtsein gegeben. Alle Menschen sind zur Seligkeit berufen: das ist das Höchste und das Einzighöchste. Darum sagt auch Christus: „Dem Menschen können alle Sünden vergeben werden,

nur die nicht gegen den Geist." Die Verletzung der absoluten Wahrheit, der Idee von jener Vereinigung des unendlichen Gegensatzes, ist damit als das höchste Vergehen ausgesprochen. Man hat sich zurzeit viel darüber den Kopf zerbrochen, was die Sünde gegen den heiligen Geist sei und diese Bestimmung auf mannigfaltige Weise verflacht, um sie ganz wegzubringen. Alles kann in dem unendlichen Schmerz der Liebe vertilgt werden, aber diese Vertilgung selbst ist nur als der inwendige, gegenwärtige Geist. Das Geistlose scheint zunächst keine Sünde, sondern unschuldig zu sein; aber dies ist eben die Unschuld, die an sich selbst gerichtet und verurteilt ist.

Die Sphäre der Gemeinde ist daher die eigentümliche Region des Geistes. Der heilige Geist ist über die Jünger ausgegossen, er ist ihr immanentes Leben. Von da an sind sie als Gemeinde und freudig in die Welt ausgegangen, um sie zur allgemeinen Gemeinde zu erheben und das Reich Gottes auszubreiten. —

Wir haben nun also a) die Entstehung der Gemeinde oder ihren Begriff zu betrachten; b) ihr Dasein und Bestehen; dies ist die Realisation ihres Begriffs, und c) den Übergang des Glaubens in das Wissen, die Veränderung, Verklärung des Glaubens in der Philosophie.

1. Begriff der Gemeinde.

Die Gemeinde sind die Subjekte, die einzelnen, empirischen Subjekte, die im Geiste Gottes sind, von denen aber zugleich dieser Inhalt unterschieden ist, denen diese Geschichte, die Wahrheit gegenübersteht.

Zunächst ist die Darstellung der göttlichen Geschichte für die anderen Subjekte eine objektive. Sie haben nun aber auch noch an sich selbst diese Geschichte, diesen Prozeß zu durchlaufen.

Dazu gehört zuerst dieses, daß sie voraussetzen: die Versöhnung ist möglich, oder näher, die Versöhnung ist an und für sich geschehen und gewiß. Daß sie aber gewiß ist für den Menschen, darin muß sie als etwas Geschichtliches vorgestellt sein, als eines, das auf der Erde, in der Erscheinung vollbracht ist. Denn eine andere Weise ist es nicht, was Gewißheit genannt wird.

a) Die Entstehung des Glaubens ist zunächst ein Mensch, eine menschliche, sinnliche Erscheinung, und dann die geistige Auffassung, das Bewußtsein des Geistigen: es ist geistiger Inhalt, Verwandlung des Unmittelbaren zu geistiger Bestimmung.

Dieser Übergang ist die Ausgießung des Geistes, die nur eintreten konnte, nachdem Christus dem Fleisch entrückt war, die sinnliche, unmittelbare Gegenwart aufgehört hatte. Da kommt der Geist hervor; denn da ist die ganze Geschichte vollendet und steht das ganze Bild des Geistes vor der Anschauung.

Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion teilt sich nun unmittelbar in zwei Fragen: 1. ist es überhaupt wahr, daß Gott nicht ist ohne den Sohn und ihn in die Welt gesendet hat? und 2. ist dieser, Jesus von Nazareth, des Zimmermanns Sohn, Gottes Sohn, der Christ gewesen?

Diese beiden Fragen werden gewöhnlich so vermischt, daß, wenn dieser nicht Gottes gesendeter Sohn gewesen und von ihm es sich nicht hätte erweisen lassen, so wäre überhaupt nichts an der Sendung; wir hätten entweder eines Anderen zu warten, wenn ja einer sein soll, wenn eine Verheißung da ist, d. h. wenn es an und für sich ist, im Begriff, in der Idee notwendig ist, oder, da die Richtigkeit der Idee von dem Erweis jener Sendung abhängig gemacht wird, so ist überhaupt nicht mehr, nicht weiter an dergleichen zu denken.

Aber wir müssen wesentlich zuerst fragen: ist solches Erscheinen an und für sich wahr? Es ist dies, weil Gott als Geist der Dreieinige ist. Er ist dies Manifestieren, sich Objektivieren und identisch mit sich in dieser Objektivierung zu sein: die ewige Liebe. Diese Objektivierung in ihrer vollendeten Entwickelung bis zu den Extremen — der Allgemeinheit Gottes und der Endlichkeit, dem Tod — und diese Rückkehr in sich im Aufheben dieser Härte des Gegensatzes — Liebe im unendlichen Schmerz, der ebenso in ihr geheilt ist.

Diese Wahrheit an und für sich, daß Gott nicht ein Abstractum, sondern ein Konkretes ist, wird von der Philosophie expliziert, und es ist nur die neuere Philosophie, die zu dieser Tiefe des Begriffs gekommen ist. Hierüber läßt sich mit der unphilosophischen Flachheit gar nicht sprechen, so wie ihr Widerspruch ohne allen Wert und an und für sich geistlos ist.

Aber dieser Begriff muß nicht nur als in der Philosophie fertig sein, er ist nicht nur an sich der wahre; im Gegenteil: das Verhältnis der Philosophie ist, das zu begreifen, was ist, was für sich vorher wirklich ist. Alles Wahre fängt in seiner Erscheinung, d. h. in seinem Sein, von der Form der Unmittelbarkeit an. Der Begriff muß also in dem Selbst-

bewußtsein der Menschen, im Geiste an sich vorhanden sein, der Weltgeist muß sich so gefaßt haben. Dies Sich-so-fassen ist aber die Notwendigkeit als der Prozeß des Geistes, der in den vorhergehenden Stufen der Religion, zunächst der jüdischen, der griechischen und römischen sich darstellte und jenen Begriff der absoluten Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Wirklichkeit Gottes, d. h. die Objektivierung seiner als seine Wahrheit zum Resultate hatte. So ist die Weltgeschichte die Darstellung dieser Wahrheit als Resultat im unmittelbaren Bewußtsein des Geistes.

Wir haben den Gott als Gott freier Menschen, aber zunächst noch in subjektiven, beschränkten Volksgeistern und in zufälliger Phantasiegestaltung gesehen; ferner den Schmerz der Welt nach der Zerdrückung der Volksgeister. Dieser Schmerz war die Geburtsstätte für den Trieb des Geistes, Gott als geistigen in allgemeiner Form mit abgestreifter Endlichkeit zu wissen. Dieses Bedürfnis ist durch den Fortgang der Geschichte, durch die Heraufbildung des Weltgeistes erzeugt worden. Dieser unmittelbare Trieb, diese Sehnsucht, die etwas Bestimmtes will und verlangt — gleichsam der Instinkt des Geistes, der darauf hingetrieben wird — hat eine solche Erscheinung, die Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen gefordert.

„Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn“, d. h. als der Geist sich so in sich vertieft hatte, seine Unendlichkeit zu wissen und das Substantielle in der Subjektivität des unmittelbaren Selbstbewußtseins zu fassen, aber in einer Subjektivität, die zugleich unendliche Negativität und eben damit absolut allgemein ist.

Die Beglaubigung aber, daß dieser der Christ ist, ist eine andere. Sie betrifft nur die Bestimmung, daß es dieser und nicht ein anderer dieser, nicht aber dies, ob die Idee überhaupt gar nicht sei. Christus sagte: „Lauft nicht dahin und dorthin, das Reich Gottes ist in Euch.“ Viele Andere unter Juden und Heiden sind als göttliche Gesandte oder als Götter verehrt. Johannes der Täufer ging Christo voraus. Unter den Griechen wurden z. B. dem Demetrius Poliorketes als einem Gotte Statuen errichtet, und der römische Kaiser ward als Gott verehrt. Apollonius von Tyana und viele Andere galten als Wundertäter, und Herakles war für die Griechen der Mensch, der durch seine Taten, die zugleich nur Taten des Gehorsams waren, zu

den Göttern eingegangen und Gott geworden war, ohnehin diese Menge der Inkarnationen und das Gottwerden in der Erhebung zum Brahm bei den Indern nicht zu erwähnen. Aber nur an Christus konnte sich die Idee, als sie reif und die Zeit erfüllt war, anknüpfen und sich in ihm realisiert sehen. An den Großtaten des Herakles ist die Natur des Geistes noch unvollkommen ausgedrückt. Erst die Geschichte Christi ist Geschichte für die Gemeinde, da sie der Idee schlechthin gemäß ist, während jenen früheren Gestalten nur das Drängen des Geistes nach dieser Bestimmung der an sich seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen zugrunde liegt und anzuerkennen ist. Dies ist es, worauf es ankommen muß, dies ist die Bewahrheitung, der absolute Beweis. Dies ist es, was unter dem Zeugnis des Geistes zu verstehen ist: es ist der Geist, die innewohnende Idee, die Christi Sendung beglaubigt hat; und dies ist für die, die glaubten, und für uns im entwickelten Begriffe die Bewährung. Das ist auch die Bewährung, die eine Macht nach geistiger Weise ist und nicht eine äußere Macht, wie die der Kirche gegen die Ketzer.

Dies ist denn b) das Wissen oder der Glaube, denn Glaube ist auch Wissen nur in einer eigentümlichen Form.

Indem der Glaube von der sinnlichen Weise ausgeht, hat er eine zeitliche Geschichte vor sich. Was er für wahr hält, ist äußere gewöhnliche Begebenheit; und die Beglaubigung ist die historische, juristische Weise, ein Faktum zu beglaubigen, sinnliche Gewißheit. Die Vorstellung der Grundlage hat wieder die sinnliche Gewißheit anderer Personen über gewisse sinnliche Fakta zugrunde gelegt und bringt anderes damit in Verbindung.

Die Lebensgeschichte Christi ist so die äußere Beglaubigung. Aber der Glaube verändert seine Bedeutung, denn nicht nur um den Glauben als Glauben an diese äußere Geschichte ist es hier zu tun, sondern darum, daß dieser Mensch Gottes Sohn war. Da wird der sinnliche Inhalt in einen ganz anderen verwandelt, und die Forderung ist: dies soll beglaubigt werden. Der Gegenstand hat sich vollkommen verwandelt, aus einem sinnlich, empirisch existierenden in einen göttlichen, in ein wesentlich höchstes Moment Gottes selbst. Dieser Inhalt ist nichts Sinnliches mehr. Wenn also die Forderung gemacht wird, ihn auf die vorige sinnliche Weise zu beglaubigen, so ist diese Weise sogleich unzureichend, weil der Gegenstand ganz anderer Natur ist.

Sollen z. B. die Wunder die unmittelbare Bewährung enthalten, so sind sie an und für sich eine nur relative Bewährung oder eine Beglaubigung von untergeordneter Art. Christus sagt als Vorwurf: „Wenn ihr nicht Wunder sehet, so glaubet ihr nicht." „Es werden viele kommen und zu mir sagen: haben wir nicht in deinem Namen viele Zeichen getan? und ich werde zu ihnen sagen; ich habe euch nicht erkannt, hebet euch weg von mir." Was für ein Interesse ist hier noch für dieses Wundertun übrig gelassen? Das Relative konnte nur für die Interesse haben, die draußen standen, sozusagen zur Belehrung der Juden und Heiden. Aber die Gemeinde, die formiert ist, bedarf desselben nicht mehr. Sie hat den Geist in sich, der in alle Wahrheit leitet und der durch seine Wahrheit als Geist die wahrhafte Gewalt über den Geist ist, d. h. eine Macht, worin dem Geiste seine ganze Freiheit gelassen wird. Das Wunder ist nur eine Gewalt über natürliche Zusammenhänge und damit nur eine Gewalt über den Geist, der in das Bewußtsein dieser beschränkten Zusammenhänge beschränkt ist. Wie könnte durch die Vorstellung einer solchen Gewalt die ewige Idee selbst zum Bewußtsein kommen?

Dennoch bleibt aber immer die Neugierde und Wißbegierde übrig, wie denn die Wunder zu nehmen, zu erklären, zu fassen seien, und zwar zu fassen in dem Sinne, daß sie keine Wunder, sondern vielmehr natürliche Erfolge seien. Solche Neugierde setzt aber den Zweifel und den Unglauben voraus und möchte eine plausible Unterstützung finden, wobei die moralische Tugend und die Wahrhaftigkeit der beteiligten Personen gerettet wäre. Dann nimmt man an, es sei eine nicht beabsichtigte, d. h. kein Betrug vorgegangen, und ist wenigstens so billig und wohlmeinend, daß Christus und seine Freunde ehrliche Leute bleiben sollen. Das Kürzeste wäre also, die Wunder überhaupt ganz zu verwerfen. Wenn man keine Wunder glaubt, sie der Vernunft entgegen findet, so hilft es nichts, daß sie bewiesen werden. Sie sollen auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen. Aber unüberwindlich ist es im Menschen, das, was bloß solche Beglaubigung hat, nicht als Wahrheit gelten zu lassen. Denn hier sind die Beweise nichts als Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, d. h. nur subjektive endliche Gründe.

Oder man muß den Rat geben: habe nur die Zweifel nicht, so sind sie gelöst! Aber ich muß sie haben, ich kann sie nicht auf die Seite legen; und die Notwendigkeit sie zu beantworten, beruht auf der Notwendigkeit, sie zu haben. Die Reflexion macht diese Ansprüche als absolute,

sie fixiert sich auf diese endlichen Gründe. Aber in der Frömmigkeit, im wahren Glauben sind diese endlichen Gründe, der endliche Verstand schon längst hinweggeräumt. Solche Neugierde geht schon vom Unglauben aus. Der Glaube aber beruht auf dem Zeugnisse des Geistes, nicht von den Wundern, sondern von der absoluten Wahrheit, von der ewigen Idee, also dem wahrhaften Inhalte; und von diesem Standpunkte aus haben die Wunder ein geringes Interesse. Sie können ebensosehr nebenher erbaulich als subjektive Gründe angeführt, als beiseite gelassen werden. Dazu kommt, daß die Wunder, wenn sie beglaubigen sollen, selbst erst beglaubigt werden müssen. Aber was durch sie beglaubigt werden soll, ist die Idee, die ihrer nicht bedarf und die darum es auch nicht bedarf, sie zu beglaubigen.

Doch ist noch folgendes zu bemerken: Wunder sind überhaupt Erfolge durch die Macht des Geistes über den natürlichen Zusammenhang, ein Eingreifen in den Gang und in die ewigen Gesetze der Natur. Aber der Geist ist überhaupt dieses Wunder, dieses absolute Eingreifen. Schon das Leben greift in diese sogenannten ewigen Gesetze der Natur ein: es vernichtet z. B. die ewigen Gesetze des Mechanismus und der Chemie. Noch mehr wirkt auf das Leben die Macht des Geistes und seine Schwäche. Schrecken kann Tod, Kummer Krankheit herbeiführen, und ebenso hat zu allen Zeiten der unendliche Glaube und das Zutrauen den Krüppel gehend, Taube hörend gemacht usw. Dem neuern Unglauben an solche Erfolge liegt der Aberglaube an die sogenannte Naturmacht und deren Selbständigkeit gegen den Geist zugrunde.

Der eigentliche Glaube ist geistig. Im Geiste aber hat die Wahrheit die Idee zum Grunde; und indem diese zugleich in der Vorstellung auf zeitliche, endliche Weise an einem diesen Individuum ist, so kann sie als an diesem Individuum nur nach seinem Tode und nach der Entrückung aus der Zeitlichkeit realisiert erscheinen, wenn der Verlauf der Erscheinung selbst zu geistiger Totalität vollendet ist; d. h. darin, an Jesum zu glauben, liegt es selbst, daß dieser Glaube nicht mehr die sinnliche Erscheinung als solche vor sich habe, deren sinnliche Wahrnehmung sonst die Beglaubigung ausmachen soll.

Es ist dasselbe, was in allem Erkennen vorkommt, insofern es auf ein Allgemeines gerichtet ist. Die Gesetze des Himmels hat bekanntlich Keppler entdeckt. Sie gelten für uns auf doppelte Weise, sind das Allgemeine. Man hat von den einzelnen Fällen angefangen, hat einige

Bewegungen auf die Gesetze zurückgeführt; es sind aber nur einzelne Fälle; man könnte denken, daß es millionenmal mehr Fälle geben könne, daß es Körper gäbe, die nicht so fallen; selbst für die himmlischen Körper also ist es kein allgemeines Gesetz. Man ist so allerdings durch Induktion mit diesen Gesetzen bekannt geworden, aber das Interesse des Geistes ist, daß ein solches Gesetz an und für sich wahr ist, daß die Vernunft in ihm ihr Gegenbild habe; alsdann erkennt sie es als an und für sich wahr. Dagegen tritt dann jenes sinnliche Erkennen in den Hintergrund. Es ist wohl Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen ist, aber solch ein Gesetz steht jetzt für sich selbst; damit ist denn seine Beglaubigung eine andere: es ist der Begriff, und die sinnliche Existenz ist nun zu einem Traumbild des Erdenlebens herabgesetzt, über dem eine höhere Region mit eigenem festen Inhalte ist.

So ist auch die sinnliche Geschichte Ausgangspunkt für den Geist, für den Glauben, und diese zwei Bestimmungen müssen unterschieden werden; aber erst die Rückkehr des Geistes in sich, das geistige Bewußtsein ist es, worauf es ankommt.

Es erhellt so, daß die Gemeinde an sich diesen Glaubensinhalt hervorbringt, daß nicht, sozusagen, durch die Worte der Bibel dies hervorgebracht wird, sondern durch die Gemeinde. Auch nicht die sinnliche Gegenwart, sondern der Geist lehrt die Gemeinde, daß Christus Gottes Sohn ist, daß er ewig zur Rechten des Vaters im Himmel sitzt. Das ist die Interpretation, das Zeugnis und Dekret des Geistes. Wenn dankbare Völker ihre Wohltäter nur unter die Sterne versetzen, so hat der Geist die Subjektivität als absolutes Moment der göttlichen Natur anerkannt. Die Person Christi ist von der Kirche zu Gottes Sohn dekretiert. Die empirische Weise (kirchliche Bestimmung, Konzilien usf.) geht uns hierbei nichts an. Was ist der Inhalt an und für sich: das ist die Frage. Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist durch die Philosophie zu rechtfertigen, nicht durch die Geschichte. Was der Geist tut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu tun, was an und für sich ist, nicht um Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes[91]).

c) Aber jener Inhalt ist nun auch erschienen, hat Beziehung auf das Subjekt, ist für dasselbe, und dieses hat nicht minder wesentliche Beziehung darauf: das Subjekt soll Bürger des Reiches Gottes sein.

Dieses, daß das Subjekt selbst ein Kind Gottes werden soll, enthält, daß die Versöhnung an und für sich in der göttlichen Idee vollbracht ist

und sie dann auch erschienen ist, die Wahrheit dem Menschen gewiß ist. Eben das Gewißsein ist die Erscheinung, die Idee, wie sie in der Weise des Erscheinens an das Bewußtsein kommt. Das Verhältnis des Subjekts aber zu dieser Wahrheit ist, daß das Subjekt eben zu dieser bewußten Einheit kommt, sich derselben würdigt, sie in sich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geist.

Dies geschieht durch Vermittlung in sich selbst; und diese Vermittlung ist, daß es diesen Glauben hat: denn der Glaube ist die Wahrheit, die Voraussetzung, daß an und für sich und gewiß die Versöhnung vollbracht ist. Nur vermittelst dieses Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist, ist das Subjekt fähig, sich selbst in diese Einheit zu setzen. Diese Vermittlung ist absolut notwendig.

Die Schwierigkeit ist hierbei, daß das Subjekt verschieden ist vom göttlichen Geist, was als seine Endlichkeit erscheint. Dieses ist gehoben, und daß es gehoben ist, liegt darin, daß Gott das Herz des Menschen ansieht, den substantiellen Willen, die innerste alles befassende Subjektivität des Menschen, das innere, wahrhafte, ernstliche Wollen.

Außer diesem inneren Willen, verschieden von dieser innerlichen, substantiellen Wirklichkeit ist am Menschen noch seine Äußerlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, daß er Fehler begehen, daß er auf eine Weise existieren kann, die dieser innerlichen, substantiellen Wesentlichkeit, dieser substantiellen, wesentlichen Innerlichkeit nicht angemessen ist. Aber die Äußerlichkeit, das Anderssein überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit, wie sie sich weiter bestimmt, ist zu einem Unwesentlichen herabgesetzt und als solches gewußt. Denn in der Idee ist das Anderssein des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment.

Das ist der Begriff der Gemeinde überhaupt: die Idee, die insofern der Prozeß des Subjekts in und an ihm selbst ist, eines Subjektes, welches in den Geist aufgenommen, geistig ist, so, daß der Geist Gottes in ihm wohnt. Dies sein reines Selbstbewußtsein ist zugleich Bewußtsein der Wahrheit, und dieses reine Selbstbewußtsein, das die Wahrheit weiß und will, ist eben der göttliche Geist in ihm. Oder dieses Selbstbewußtsein, als Glaube ausgesprochen, der auf dem Geiste, d. h. auf einer Vermittlung beruht, die alle endliche Vermittlung aufhebt, ist der von Gott gewirkte Glaube[92]).

2. Die Realisierung der Gemeinde. Die reale Gemeinde ist, was wir im

allgemeinen die Kirche nennen. Das ist nicht mehr das Entstehen der Gemeinde, sondern die bestehende Gemeinde, die sich auch erhält.

Das Bestehen der Gemeinde ist ihr fortdauerndes, ewiges Werden, welches darin begründet ist, daß der Geist dies ist, sich ewig zu erkennen, sich aufzuschließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtseins und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewußtsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewußtsein hervorgeht. Aus der Gärung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor.

In der bestehenden Gemeinde ist nun die Kirche die Veranstaltung überhaupt, daß die Subjekte zu der Wahrheit kommen, die Wahrheit sich aneignen und dadurch der heilige Geist in ihnen auch real, wirklich, gegenwärtig werde, in ihnen seine Stätte habe, daß die Wahrheit in ihnen sei und sie im Genusse, in der Betätigung der Wahrheit, des Geistes seien, daß sie als Subjekte die Betätigenden des Geistes seien.

Das Allgemeine der Kirche ist, daß die Wahrheit hier vorausgesetzt ist, nicht, wie im Entstehen, der heilige Geist erst ausgegossen, erst erzeugt wird, sondern daß die Wahrheit als vorhandene Wahrheit ist. Das ist ein verändertes Verhältnis des Anfangs für das Subjekt.

a) Diese Wahrheit, die so vorausgesetzt, vorhanden ist, ist die Lehre der Kirche, die Glaubenslehre, und den Inhalt dieser Lehre kennen wir; es ist mit Einem Wort die Lehre von der Versöhnung.

So als in ihren Elementen Vorausgesetztes, Fertiges, wird die Lehre erst in der Gemeinde selbst ausgebildet. Der Geist, der ausgegossen wird, ist erst der Anfang, der anfangende, die Erhebung. Die Gemeinde ist das Bewußtsein dieses Geistes, das Aussprechen dessen, was der Geist gefunden hat, wovon er getroffen wurde, daß Christus für den Geist ist. Der Unterschied jedoch, ob die Gemeinde auf Grund einer geschriebenen Urkunde ihr Bewußtsein ausspricht oder ihre Selbstbestimmungen an die Tradition knüpft, ist kein wesentlicher; die Hauptsache ist, daß sie durch den in ihr gegenwärtigen Geist die unendliche Macht und Vollmacht zur Fortbildung und Fortbestimmung ihrer Lehre ist.

Die Glaubenslehre ist also wesentlich erst in der Kirche gemacht worden; und es ist das Denken, das gebildete Bewußtsein, welches auch darin seine Rechte behauptet, und welches, was es sonst an

Bildung der Gedanken, an Philosophie gewonnen, für diese Gedanken und zum Behuf dieser so gewußten Wahrheit verwendet. Die Lehre selbst aber bildet sich aus anderm, konkretem, noch mit Unreinem gemischtem Inhalt aus.

Diese vorhandene Lehre muß dann in der Kirche auch erhalten werden, das, was Lehre ist, auch gelehrt werden. Um es der Willkür und Zufälligkeit der Meinung und Einsicht zu entziehen, als Wahrheit, die an und für sich ist, und als ein Festes zu bewahren, wird es in Symbolen niedergelegt. Es ist, existiert, gilt, ist anerkannt, unmittelbar, aber nicht auf eine sinnliche Weise, daß das Auffassen dieser Lehre durch die Sinne geschähe, sowie die Welt auch ein Vorausgesetztes ist, zu der wir uns als einem Sinnlichen äußerlich verhalten.

Die geistige Wahrheit ist nur als gewußte vorhanden; die Weise ihres Erscheinens ist, daß sie gelehrt werde. Der Kirche ist wesentlich die Veranstaltung, daß ein Lehrstand sei, dem aufgetragen ist, diese Lehre vorzutragen.

In dieser Lehre wird das Subjekt geboren, es fängt in diesem Zustande der geltenden, vorhandenen Wahrheit, in dem Bewußtsein derselben an. Das ist sein Verhältnis zu dieser an und für sich vorausgesetzten, vorhandenen Wahrheit.

b) Indem das Individuum so in der Kirche geboren ist, ist es sogleich, ob zwar noch ein bewußtloses, doch bestimmt, an dieser Wahrheit teilzunehmen, derselben teilhaftig zu werden; seine Bestimmung ist für diese Wahrheit. Die Kirche spricht dies aus im Sakrament der Taufe: Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der Gemeinschaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird, nicht eine feindliche Welt antreffen werde, sondern daß seine Welt die Kirche sei, und es sich nur der Gemeinde anzubilden habe, die schon als sein Weltzustand vorhanden ist.

Der Mensch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und sodann geistig, wie der Brahmine. Der Geist ist nicht unmittelbar: er ist nur, wie er sich aus sich gebiert; er ist nur als der Wiedergeborene.

Diese Wiedergeburt ist nicht mehr die unendliche Wehmut, die der Geburtsschmerz der Gemeinde überhaupt ist. Der unendliche reale Schmerz ist dem Subjekte zwar nicht erspart, aber doch gemildert; denn noch ist der Gegensatz der Partikularität, der besonderen Interessen, Leidenschaften, Eigensucht vorhanden. Das natürliche Herz, worin der Mensch befangen, ist der Feind, der zu bekämpfen ist. Es ist dies

aber nicht mehr der reale Kampf, aus welchem die Gemeinde hervorgegangen ist.

Zu diesem Individuum nun verhält sich die Lehre als ein Äußerliches. Das Kind ist nur erst Geist an sich, noch nicht realisierter Geist, nicht als Geist wirklich, hat nur die Fähigkeit, das Vermögen, Geist zu sein, als Geist wirklich zu werden. So kommt die Wahrheit an es zunächst als ein Vorausgesetztes, Anerkanntes, Geltendes, d. h. es kommt die Wahrheit notwendig zuerst als Autorität an den Menschen.

Wie der Mensch das Sinnliche zu lernen hat — auf die Autorität hin, weil es da ist, weil es ist, wie er sich die Sonne gefallen zu lassen hat, weil sie da ist, so muß er sich auch die Lehre, die Wahrheit gefallen lassen. Diese kommt aber nicht durch sinnliches Wahrnehmen, durch Tätigkeit der Sinne, sondern durch Lehre als ein Seiendes an uns durch Autorität. Was im menschlichen Geist, d. i. in seinem wahren Geist ist, wird ihm damit als ein Gegenständliches zum Bewußtsein gebracht, oder was in ihm ist, wird entwickelt, so daß er es weiß als die Wahrheit, in der er ist. In solcher Erziehung, Übung, Bildung und Aneignung handelt es sich nur um Angewöhnung an das Gute und Wahre. Das Individuum muß die Wahrheit der an sich seienden Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ergreifen, und diese Wahrheit ergreift es im Glauben an Christum. Gott ist so nicht mehr ein Jenseits für dasselbe. Das Ergreifen jener Wahrheit aber ist der Grundbestimmung entgegengesetzt, daß das Subjekt nicht sei, wie es sein soll. Das Kind, insofern es in der Kirche geboren ist, ist in der Freiheit und zur Freiheit geboren; es ist kein absolutes Anderssein mehr für dasselbe; dieses Anderssein ist als ein Überwundenes, Besiegtes gesetzt.

Es ist also bei diesem Hineinbilden nur darum zu tun, das Böse nicht aufkommen zu lassen, wozu die Möglichkeit im allgemeinen im Menschen liegt. Aber insofern das Böse aufkommt, wenn der Mensch Böses tut, so ist dies zugleich als ein an sich Nichtiges vorhanden, über das der Geist mächtig ist, so daß der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen. Die Reue, Buße hat diesen Sinn, daß das Verbrechen durch die Erhebung des Menschen zur Wahrheit als ein an und für sich Überwundenes gewußt wird, das keine Macht für sich hat. Daß so das Geschehene ungeschehen gemacht wird, kann nicht auf sinnliche Weise geschehen, aber auf geistige Weise, innerlich. Es wird ihm verziehen: er gilt als ein vom Vater Angenommenes unter den Menschen.

Das ist das Geschäft der Kirche, diese Angewöhnung, daß die Erziehung des Geistes immer innerlicher, diese Wahrheit mit seinem Selbst, mit dem Willen des Menschen identischer, sein Wollen, sein Geist wird. Der Kampf ist vorbei, und es ist das Bewußtsein, daß es nicht ein Kampf ist, wie in der persischen Religion oder in der Kantischen Philosophie, wo das Böse überwunden sein soll, aber an und für sich dem Guten gegenübersteht, das Höchste der unendliche Progreß ist. Da ist das Streben unendlich, die Auflösung der Aufgabe ins Unendliche verlegt, wo man beim Sollen stehen bleibt.

Hier hingegen ist vielmehr der Widerspruch schon an sich gelöst. Es wird im Geiste das Böse als an und für sich überwunden gewußt, und vermittelst dessen, daß es an und für sich überwunden ist, hat das Subjekt nur seinen Willen gut zu machen. So ist das Böse, die böse Tat verschwunden.

Es gibt der Schwierigkeiten dabei sehr viele, die aus dem Begriffe des Geistes und der Freiheit entstehen: einerseits ist der Geist als allgemeiner Geist und andererseits das Fürsichsein des Menschen, das Fürsichsein des einzelnen Individuums. Es muß gesagt werden: es ist der göttliche Geist, der die Wiedergeburt bewirkt. Dies ist göttlich freie Gnade, denn alles Göttliche ist frei; es ist nicht Fatum, nicht Schicksal. Andererseits ist aber auch das Selbstsein der Seele feststehend; und man sucht nun zu ermitteln, wieviel dem Menschen zukommt. Eine *Velleitas*, *Nisus* wird ihm gelassen, aber dies feste Verharren in diesem Verhältnisse ist selbst das Ungeistige. Das erste Sein, das Selbstsein, ist an sich der Begriff, an sich der Geist, und das, was aufzuheben ist, ist die Form seiner Unmittelbarkeit, seines vereinzelten, partikularen Fürsichseins. Dies Sichaufheben und Zusichkommen des Begriffs ist aber nicht beschränkter, ist allgemeiner Geist. *Das Tun im Glauben an die an sich seiende Versöhnung ist einerseits das Tun des Subjekts, andrerseits das Tun des göttlichen Geistes; der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjekte wirkt; aber so ist dieses nicht ein passives Gefäß, sondern der heilige Geist ist ebenso des Subjektes Geist, indem es den Glauben hat*; in diesem Glauben handelt es gegen seine Natürlichkeit, tut sie ab, entfernt sie[92]).

c) Das Letzte in dieser Sphäre ist der Genuß dieser Aneignung, der

Gegenwärtigkeit Gottes. Es handelt sich eben um die bewußte Gegenwärtigkeit Gottes, Einheit mit Gott, die *unio mystica*, das Selbstgefühl Gottes.

Dies ist das Sakrament des Abendmahls, in welchem dem Menschen auf sinnliche, unmittelbare Weise das Bewußtsein seiner Versöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geistes in ihm gegeben wird.

Wenn schon die beständige Erhaltung der Gemeinde, die zugleich die ununterbrochene Erschaffung derselben ist, die ewige Wiederholung des Lebens, Leidens und Auferstehens Christi in den Gliedern der Kirche ist, so wird diese Wiederholung ausdrücklich im Sakramente des Abendmahls vollbracht. Das ewige Opfer ist hier dies, daß der absolute Gehalt, die Einheit des Subjekts und des absoluten Objekts, dem Einzelnen zum unmittelbaren Genusse dargeboten wird; und indem der Einzelne versöhnt ist, so ist diese vollbrachte Versöhnung die Auferstehung Christi. Daher ist auch das Abendmahl der Mittelpunkt der christlichen Lehre, und von hier aus erhalten alle Differenzen in der christlichen Kirche ihre Farbe und Bestimmung. Darüber sind nun dreierlei Vorstellungen.

α) Nach der einen Vorstellung ist die Hostie, dieses Äußerliche, dieses sinnliche, ungeistige Ding, durch Konsekration der gegenwärtige Gott — Gott als ein Ding, in der Weise eines empirischen Dinges, ebenso empirisch von dem Menschen genossen. Indem Gott so als Äußerliches im Abendmahl, diesem Mittelpunkte der Lehre, gewußt wird, ist diese Äußerlichkeit die Grundlage der ganzen katholischen Religion. Es entsteht so die Knechtschaft des Wissens und Handelns. Durch alle weiteren Bestimmungen geht diese Äußerlichkeit, indem das Wahre als Festes, Äußerliches vorgestellt ist. Als so Vorhandenes außerhalb des Subjektes kann es in die Gewalt Anderer kommen. Die Kirche ist im Besitz desselben, so wie aller Gnadenmittel. Das Subjekt ist in jeder Hinsicht das passive, empfangende, das nicht wisse, was wahr, recht und gut sei, sondern es nur von Andern anzunehmen habe.

β) Die Lutherische Vorstellung ist, daß die Bewegung von einem Äußerlichen anfängt, das ein gewöhnliches, gemeines Ding ist, daß aber der Genuß, das Selbstgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes zustande kommt, insoweit und insofern die Äußerlichkeit verzehrt wird, nicht bloß leiblich, sondern im Geist und Glauben. Im Geist und Glauben

nur ist der gegenwärtige Gott. Die sinnliche Gegenwart ist für sich nichts, und auch die Konsekration macht die Hostie nicht zu einem Gegenstande der Verehrung; sondern der Gegenstand ist allein im Glauben und so im Verzehren und Vernichten des Sinnlichen die Vereinigung mit Gott und das Bewußtsein dieser Vereinigung des Subjekts mit Gott. Hier ist das große Bewußtsein aufgegangen, daß außer dem Genuß und Glauben die Hostie ein gemeines, sinnliches Ding ist: der Vorgang ist allein im Geiste des Subjekts wahrhaft.

γ) Die reformierte Vorstellung ist, daß Gott nur in der Vorstellung, in der Erinnerung gegenwärtig sei und nur insofern diese unmittelbare, subjektive Gegenwärtigkeit habe. Dies ist eine geistlose, nur lebhafte Erinnerung der Vergangenheit, nicht göttliche Präsenz, keine wirkliche Geistigkeit. Hier ist das Göttliche, die Wahrheit, in die Prosa der Aufklärung und des bloßen Verstandes heruntergefallen, ein bloß moralisches Verhältnis. —

3. Die Realisierung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit; dies enthält zugleich die Umwandlung, Umformung der Gemeinde.

Die Religion ist die geistige, und die Gemeinde ist zunächst im Inneren, im Geist als solchen. Dies Innere, diese sich präsente Subjektivität als innere, nicht in sich entwickelt, ist Gefühl, Empfindung. Der Geist aber ist sich schlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart. Er fordert mehr als nur Liebe, trübe Vorstellungen, er fordert, daß der Inhalt selbst gegenwärtig sei, oder daß das Gefühl, die Empfindung entwickelt, ausgebreitet sei.

So steht die Gemeinde als das Reich Gottes einer Objektivität überhaupt gegenüber. Die Objektivität als äußerliche, unmittelbare Welt ist das Herz mit seinen Interessen. Eine andere Objektivität ist die der Reflexion, des abstrakten Gedankens, des Verstandes. Die dritte, wahre Objektivität aber ist die des Begriffs; und es ist nun zu betrachten, wie der Geist sich in diesen drei Elementen realisiert.

a) In der Religion an sich ist das H e r z versöhnt; diese Versöhnung ist im Herzen, ist geistig — das reine Herz, das diesen Genuß der Gegenwärtigkeit Gottes in ihm erlangt und damit die Versöhnung, den Genuß seines Versöhntseins.

α) Die erste Form der Versöhnung ist so die unmittelbare und eben darum noch nicht die wahrhafte Weise der Versöhnung. Diese Versöhnung erscheint so, daß zuerst die Gemeinde sich abstrakt von der

Weltlichkeit erhält, das Geistige selbst der Weltlichkeit entsagt, sich ein negatives Verhältnis gegen die Welt gibt und eben damit gegen sich: denn die Welt ist im Subjekt der Trieb zur Natur, zum geselligen Leben, zur Kunst und Wissenschaft.

β) Die zweite Form dieser Versöhnung ist, daß die Weltlichkeit und Religiosität einander äußerlich bleiben und doch in Beziehung kommen sollen. So kann die Beziehung, in der beide stehen, nur eine äußerliche sein, eine solche, wo Eines über das Andere herrscht und die Versöhnung nicht da ist: das Religiöse soll das Herrschende sein, das Versöhnte; die Kirche soll über das Weltliche herrschen, was unversöhnt ist. Aber das Herrschende nimmt diese Weltlichkeit in sich selbst auf. Alle Neigungen, alle Leidenschaften, alles, was geistlose Weltlichkeit ist, tritt an der Kirche durch diese Herrschaft selbst hervor, weil das Weltliche nicht an sich selbst versöhnt ist. Da ist eine Herrschaft vermittelst des Geistlosen gesetzt, wo das Äußerliche das Prinzip ist, wo der Mensch in seinem Verhalten zugleich außer sich ist; es ist das Verhältnis der Unfreiheit überhaupt. In allem, was menschlich heißt, allen Trieben, Verhältnissen, in Beziehung auf Familie, Tätigkeit und Staatsleben ist die Entzweiung hineingesetzt, und das Nichtbeisichsein des Menschen ist das Prinzip. Der Mensch ist in Knechtschaft überhaupt in allen diesen Formen, und alle diese Formen gelten als nichtige, unheilige. Er aber ist, indem er in denselben ist, wesentlich ein Endliches, ein Entzweites, daß dieses ein Nichtgeltendes, das Geltende ein Anderes sei. Die weitere Ausführung dieses Zerrissenseins in der Versöhnung selbst ist dann das, was als Verderben der Kirche erscheint, — der absolute Widerspruch des Geistigen in ihm selbst.

γ) Die dritte Bestimmung ist, daß dieser Widerspruch in der Sittlichkeit sich auflöst, daß das Prinzip der Freiheit in die Weltlichkeit eingedrungen ist. Indem die Weltlichkeit so dem Begriff, der Vernunft, der Wahrheit, der ewigen Wahrheit selbst gemäß gebildet ist, ist dieses die konkret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille.

In der Organisation des Staates ist es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen, diese von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für sich berechtigt ist; denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechtes und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisiert, besteht in dem sitt-

lichen und rechtlichen Staatsleben: dies ist die wahrhafte Bearbeitung der Weltlichkeit. Das Sittliche ist Gehorsam in der Freiheit, freier, vernünftiger Wille, Gehorsam des Subjekts gegen das Sittliche. *In der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht.*

b) Das Zweite ist, daß die ideale Seite sich darin für sich heraushebt. In diesem Versöhntsein des Geistes mit sich weiß sich eben das Innere als bei sich selbst seiend, bei sich selbst zu sein; und dieses Wissen, bei sich selbst zu sein, ist eben das Denken, welches das Versöhntsein, Bei-sich-selbst-sein, In-Frieden-mit-sich-sein ist, aber in ganz abstraktem, unentwickeltem Frieden mit sich. Es entsteht so die unendliche Forderung, daß der Inhalt der Religion sich auch dem Denken bewähre, und dies Bedürfnis ist nicht abzuwenden.

Es ist die Freiheit der Vernunft, die in der Religion erworben worden, die nun im Geiste sich für sich selbst weiß. Diese Freiheit wendet sich nun gegen die bloße geistlose Äußerlichkeit, die Knechtschaft. Denn die Knechtschaft ist dem Begriffe der Versöhnung, der Befreiung schlechthin entgegen; und so tritt das Denken ein, das die Äußerlichkeit, in welcher Form sie auch erscheine, zerstört und ihr Trotz bietet.

Es ist dies das negative und formelle Tun, das in seiner konkreten Gestalt die *Aufklärung* genannt worden, daß das Denken sich gegen die Äußerlichkeit wendet und die Freiheit des Geistes behauptet wird, die in der Versöhnung liegt. Dies Denken tritt zuerst als ein abstrakt Allgemeines auf, ist gegen das Konkrete überhaupt und damit auch gegen die Idee Gottes, gerichtet dagegen, daß Gott der Dreieinige, nicht ein totes Abstraktum ist, sondern dies, sich zu sich selbst zu verhalten, bei sich selbst zu sein, zu sich selbst zurückzukehren; und so hat dann die Reflexion als letztes Resultat nur die Gegenständlichkeit der Identität selbst, dies, daß Gott nichts als das höchste Wesen sei, ohne Bestimmung, leer; denn jede Bestimmung macht konkret. Er ist so ein Jenseits für das Erkennen; denn Erkennen ist Wissen von einem konkreten Inhalt. Die Konsequenz ist, daß nicht nur die Objektivität Gottes jenseits ist, sondern daß auch alle anderen objektiven, an und für sich geltenden Bestimmungen verschwinden, welche in der Welt als Recht, sittlich usw. gesetzt werden. Indem das Subjekt sich

auf die Spitze seiner Unendlichkeit zurückzieht, so ist das Gute, Rechte usw. nur in ihm enthalten; es macht dies alles zur subjektiven Bestimmung, es ist nur sein Gedanke. Die Subjektivität ist so die Willkür selbst und das Wissen ihrer Macht schlechthin, daß sie die Objektivität, das Gute produziert und ihm den Inhalt gibt.

Die andere Entwickelung dieses Standpunktes ist dann die, daß das Subjekt gegen die Einheit, zu der es sich ausgeleert hat, nicht für sich ist, ihr gegenüber nicht seine Partikularität behält, sondern sich nur die Bestimmung gibt, sich in die Einheit Gottes zu versenken. Das Subjekt hat so keinen besondern, noch einen objektiven Zweck, als nur den der Ehre des einen Gottes. Diese Form ist Religion. Es ist darin ein affirmatives Verhältnis zu seinem Wesen, welches dieser Eine ist; das Subjekt gibt sich darin auf. Diese Religion hat denselben objektiven Inhalt, wie die jüdische Religion, aber das Verhältnis des Menschen ist erweitert: es bleibt ihm keine Besonderheit zurück; der jüdische Nationalwert, der dieses Verhältnis zum Einen setzt, fehlt hier. Es ist hier keine Beschränkung; der Mensch verhält sich als reines abstraktes Selbstbewußtsein zu diesem Einen. Dies ist die Bestimmung der mohammedanischen Religion. An ihr hat das Christentum seinen Gegensatz, weil sie in gleicher Sphäre mit der christlichen Religion steht. Sie ist, wie die jüdische, geistige Religion; aber nur im abstrakten wissenden Geiste ist dieser Gott für das Selbstbewußtsein, und er steht mit dem christlichen Gott insofern auf einer Stufe, daß keine Partikularität beibehalten ist. Wer Gott fürchtet, ist ihm angenehm. Der Mensch hat nur insofern Wert, als er seine Wahrheit in das Wissen setzt, daß dies der Eine, das Wesen sei. Keine Scheidewand irgend einer Art zwischen den Gläubigen und zwischen ihnen und zwischen Gott ist anerkannt. Vor Gott ist die Bestimmtheit des Subjekts nach Stand und Rang aufgehoben. Es kann ein Rang, es können Sklaven sein — dies ist aber nur als accidentell. Der Mohammedaner also haßt und verbannt alles Konkrete: Gott ist der absolut Eine, wogegen der Mensch keinen Zweck, keine Partikularität, keine Eigentümlichkeit für sich behält. Der existierende Mensch partikularisiert sich allerdings in seinen Neigungen, Interessen, und diese sind hier um so wilder, ungebändigter, als die Reflexion ihnen fehlt; aber damit ist auch das vollkommene Gegenteil, alles fallen zu lassen, Gleichgültigkeit gegen jeden Zweck, absoluter Fatalismus, Gleichgültigkeit gegen das Leben;

kein praktischer Zweck gilt wesentlich. Indem nun aber der Mensch auch praktisch ist, tätig ist, so kann der Zweck selbst hierbei nur sein, die Verehrung des Einen in allen Menschen hervorzubringen; daher ist die mohammedanische Religion wesentlich fanatisch.

So steht die Reflexion, wie gesagt, mit dem Mohammedanismus auf einer Stufe, daß Gott keinen Inhalt habe, nicht konkret sei. Die Erscheinung Gottes im Fleisch, die Erhebung Christi zum Sohne Gottes, die Verklärung der Endlichkeit der Welt und des Selbstbewußtseins zur unendlichen Selbstbestimmung Gottes ist hier nicht vorhanden. Das Christentum gilt nur als Lehre und Christus als Gottgesandter, als göttlicher Lehrer, also als Lehrer, wie Sokrates, nur noch vorzüglicher als dieser, da er ohne Sünde gewesen sei. Das ist aber eine Halbheit. Entweder war Christus nur ein Mensch oder der „Menschensohn". Von der göttlichen Geschichte bleibt also nichts übrig, und von Christo wird ebenso gesprochen, wie es im Koran geschieht. Der Unterschied der Stufe der Reflexion und des Mohammedanismus besteht nur darin, daß der letztere, dessen Anschauung sich im Äther der Unbeschränktheit badet, als diese unendliche Unabhängigkeit, alles Besondere, Genuß, Stand, eigenes Wissen, alle Eitelkeit schlechthin aufgibt. Hingegen der Standpunkt der verständigen Aufklärung, für die Gott jenseits ist und kein affirmatives Verhältnis zum Subjekt hat, stellt den Menschen abstrakt für sich hin, so daß er das affirmative Allgemeine nur anerkennt, insofern es in ihm ist, es aber nur abstrakt in sich hat und daher die Erfüllung desselben nur aus der Zufälligkeit und Willkür entnimmt.

Dennoch ist auch in dieser letzten Form eine Versöhnung zu erkennen, und diese letzte Erscheinung ist so auch eine Realisierung des Glaubens. Indem nämlich aller Inhalt, alle Wahrheit in dieser sich in sich unendlich wissenden, partikularen Subjektivität verkommen ist, so ist damit das Prinzip der subjektiven Freiheit zum Bewußtsein gekommen. Dasjenige, was Inneres in der Gemeinde heißt, ist jetzt in sich entwickelt, ist nicht nur Inneres, Gewissen, sondern ist die Subjektivität, die sich selbst ur-teilt, unterscheidet, konkret ist. Der Mangel hierbei ist, daß dies nur formell ist, wahrer Objektivität entbehrt: es ist die letzte Spitze der formellen Bildung ohne Notwendigkeit in sich. Das Resultat ist also, daß im Subjekt Alles verblasen ist, ohne Objektivität, ohne feste Bestimmtheit, ohne Entwickelung Gottes. Diese

letzte Spitze der formalen Bildung unserer Zeit ist zugleich die höchste Rohheit, weil sie von der Bildung nur die Form besitzt.

Wir haben bisher diese zwei Extreme gegeneinander in der Fortbildung der Gemeinde erkannt: das eine war die Unfreiheit, Knechtschaft des Geistes in der absoluten Region der Freiheit; das andere die abstrakte Subjektivität, die subjektive Freiheit ohne Inhalt.

c) Was endlich noch zu betrachten, ist, daß die Subjektivität den Inhalt, und zwar nach der Notwendigkeit, aus sich entwickelt — den Inhalt als notwendig und diesen als objektiv, als an und für sich seiend weiß und anerkennt. Das ist der Standpunkt der Philosophie, daß der Inhalt sich in den Begriff flüchtet und durch das Denken seine Wiederherstellung und Rechtfertigung erhält.

Dies Denken ist nicht bloß ein Abstrahieren und Bestimmen nach dem Gesetz der Identität; dies Denken ist selbst wesentlich konkret, es ist Begreifen: es ist dies, daß der Begriff sich zu seiner Totalität, zur Idee bestimmt. Der Begriff produziert die Wahrheit — das ist die subjektive Freiheit — aber er erkennt diesen Inhalt als ein zugleich nicht Produziertes, als an und für sich seiendes Wahres an. Dieser objektive Standpunkt ist allein fähig, auf gebildete, denkende Weise das Zeugnis des Geistes auszusprechen und abzulegen, und ist in der besseren Dogmatik unserer Zeit enthalten. Dieser Standpunkt ist damit die Rechtfertigung der Religion, insbesondere der christlichen, der wahrhaften Religion: er erkennt den Inhalt nach seiner Notwendigkeit, nach seiner Vernunft; ebenso erkennt er aber auch die Formen in der Entwickelung dieses Inhalts.

Die Philosophie hat das Geschäft, das Verhältnis zu den beiden vorhergehenden Stufen festzustellen. Die Religion, das fromme Bedürfnis, kann, wie zum Begriff, so auch zur Empfindung, zum Gefühl seine Zuflucht nehmen, sich darauf beschränken, daß es die Wahrheit aufgibt, Verzicht tut, einen Inhalt zu wissen, so daß die heilige Kirche keine Gemeinschaft mehr hat und in Atome zerfällt. Denn die Gemeinschaft ist in der Lehre; aber jedes Individuum hat ein eigenes Gefühl, eigene Empfindungen und eine besondere Weltanschauung. Diese Form jedoch entspricht dem Geiste, der auch wissen will, wie er daran ist, nicht. Die Philosophie hat so zwei Gegensätze. Einerseits scheint sie der Kirche entgegen zu sein; und das hat sie mit der Bildung, mit der Reflexion gemein, daß, indem sie begreift, sie bei der Form der Vor-

stellung nicht stehen bleibt, sondern daß sie im Gedanken zu begreifen, aber daraus auch die Form der Vorstellung als notwendig zu erkennen hat. Allein der Begriff ist das Höhere, der auch die unterschiedenen Formen faßt und ihnen Gerechtigkeit widerfahren läßt. Der zweite Gegensatz ist gegen die Aufklärung, gegen die Gleichgültigkeit des Inhalts, gegen die Meinung, gegen die Verzweiflung des Aufgebens der Wahrheit. Die Philosophie hat den Zweck, die Wahrheit zu erkennen, Gott zu erkennen, denn er ist die absolute Wahrheit; insofern ist nichts Anderes der Mühe wert gegen Gott und seine Explikation. Die Philosophie erkennt Gott wesentlich als den konkreten, als geistige, reale Allgemeinheit, die nicht neidisch ist, sondern sich mitteilt. Das Licht schon teilt sich mit. Wer da sagt, Gott sei nicht zu erkennen, der sagt: er ist neidisch, und macht keinen Ernst daraus, an Gott zu glauben, wieviel er auch von ihm spricht. Die Aufklärung, diese Eitelkeit des Verstandes ist die heftigste Gegnerin der Philosophie. Sie nimmt es übel, wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt, wenn sie zeigt, daß das Zeugnis des Geistes, der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist. In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen.

In der Philosophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtsein aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, sie nimmt die Wahrheit als Autorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit. Im Glauben ist wohl schon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens. Alle Formen, die wir früher betrachtet haben: Gefühl, Vorstellung, können wohl den Inhalt der Wahrheit haben, aber sie selbst sind nicht die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt notwendig macht. Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll. —

Der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden, sie stelle sich über die Religion. Dies ist aber schon dem Faktum nach falsch, denn sie hat allein diesen und keinen anderen Inhalt, nur gibt sie ihn in der Form des Denkens; sie stellt sich so nur über die Form des Glaubens; der Inhalt ist derselbe. Die Form des Subjekts als fühlenden Einzelnen u. s. f. geht das Subjekt als Einzelnes an: aber das Gefühl als solches ist nicht von der Philosophie ausgestoßen. Es ist nur die Frage, ob der Inhalt des Gefühls die Wahrheit sei, sich im Denken als der wahr-

hafte erweisen kann. Die Philosophie denkt, was das Subjekt als solches fühlt, und überläßt es demselben, sich mit seinem Gefühl darüber abzufinden. Das Gefühl ist sonach nicht durch die Philosophie verworfen, sondern es wird ihm durch dieselbe nur der wahrhafte Inhalt gegeben. Aber insofern das Denken anfängt, sich in Gegensatz gegen das Konkrete zu setzen, so ist der Prozeß des Denkens: diesen Gegensatz durchzumachen, bis er zur Versöhnung kommt. Diese Versöhnung ist die Philosophie; die Philosophie ist insofern Theologie: sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, daß die Natur, das Anderssein an sich göttlich ist und daß der endliche Geist teils an sich selbst dies ist, sich zur Versöhnung zu erheben, teils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt.

Diese religiöse Erkenntnis durch den Begriff ist ihrer Natur nach nicht allgemein, ist auch wieder nur Erkenntnis in der Gemeinde; und so bilden sich in Rücksicht auf das Reich des Geistes drei Stufen oder Stände aus: der erste ist der Stand der unmittelbaren, unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite der Stand des Verstandes, der sogenannten Gebildeten, der Reflexion und Aufklärung, und endlich der dritte Stand, die Stufe der Philosophie.

Sehen wir nun aber die Realisierung der Gemeinde, nachdem wir ihr Entstehen und Bestehen betrachtet haben, ihrer geistigen Wirklichkeit nach in jenen innern Zwiespalt verfallen, so scheint diese ihre Realisierung zugleich ihr Vergehen zu sein. Sollte hier aber von einem Untergang gesprochen werden können, da das Reich Gottes für ewig gegründet ist, der heilige Geist als solcher ewig in seiner Gemeinde lebt und die Pforte der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden? Vom Vergehen sprechen hieße also mit einem Mißton endigen.

Allein, was hilft es? Dieser Mißton ist in der Wirklichkeit vorhanden. Wie in der Zeit des römischen Kaisertums das Göttliche profaniert wurde, weil die Vernunft, die allgemeine Einheit in der Religion verschwunden, weil ferner das allgemeine politische Leben rat- und tatlos und ohne Zutrauen war, sich allein in die Form des Privatrechts flüchtete, oder weil das an und für sich Seiende aufgegeben war, das besondere Wohl zum Zweck erhoben wurde: so ist auch jetzt, da die moralische Ansicht, die selbsteigene Meinung und Überzeugung ohne objektive Wahrheit sich zum Geltenden gemacht hat, die Sucht des Privatrechts und Genusses an der Tagesordnung. Wenn die Zeit er-

füllet ist, daß die Rechtfertigung durch den Begriff Bedürfnis ist, dann ist im unmittelbaren Bewußtsein, in der Wirklichkeit die Einheit des Innern und Äußern nicht mehr vorhanden und ist im Glauben nichts gerechtfertigt. Die Härte eines objektiven Befehls, ein äußerliches Daraufhalten, die Macht des Staates kann hier nichts ausrichten; dazu hat der Verfall zu tief eingegriffen. Wenn den Armen nicht mehr das Evangelium gepredigt wird, wenn das Salz dumm geworden und alle Grundfesten stillschweigend hinweggenommen sind, dann weiß das Volk, für dessen gedrungen bleibende Vernunft die Wahrheit nur in der Vorstellung sein kann, dem Drange seines Innern nicht mehr zu helfen. Es steht dem unendlichen Schmerze noch am nächsten, aber da die Liebe zu einer Liebe und zu einem Genuß ohne allen Schmerz verkehrt ist, so sieht es sich von seinen Lehrern verlassen. Diese haben sich zwar durch Reflexion geholfen und in der Endlichkeit, in der Subjektivität und deren Virtuosität und eben damit im Eiteln ihre Befriedigung gefunden, aber darin kann jener substantielle Kern des Volks die seinige nicht finden.

Diesen Mißton hat für uns die philosophische Erkenntnis aufgelöst. Der Zweck dieser Darlegungen war eben, die Vernunft mit der Religion zu versöhnen, diese in ihren mannigfaltigen Gestaltungen als notwendig zu erkennen und in der offenbaren Religion die Wahrheit und die Idee wiederzufinden. Aber diese Versöhnung ist selbst nur eine partielle ohne äußere Allgemeinheit. Die Philosophie ist in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligtum, und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie[93]).

KRITISCHE ANMERKUNGEN UND ERLÄUTERUNGEN

1. S. 9. Die Religion ist der spekulative Gedankenprozeß oder das Leben der Idee, nicht wie es an sich, im Denken ist, sondern wie es sich in der Besonderheit eines einzelnen empirischen Bewußtseins spiegelt.

2. S. 12. Wir haben hier ein charakteristisches Beispiel der Art und Weise vor uns, wie Hegel zu seinen Bestimmungen gelangt. Den Gegenstand der Religionsphilosophie bildet die Gottesvorstellung. Gott ist zunächst der Begriff, den wir von dieser Vorstellung haben. Er ist aber auch zugleich die Vorstellung, die wir mit diesem Begriffe verbinden. Gott ist sowohl der Begriff Gottes, wie die Vorstellung dieses Begriffes. Das sind unmittelbar rein subjektive Bestimmungen, wobei der Genetiv in beiden Fällen als Genetivus objectivus aufzufassen ist. Unter der Hand aber verwandelt sich nun bei Hegel dieser Genetivus objectivus in einen Genetivus subjectivus: Gott ist nicht bloß der Begriff, den wir von ihm haben, sondern er ist der Begriff, den Gott selbst hat, Gott ist an sich Begriff (Idee); und er ist nicht nur unsere Vorstellung des Begriffes von ihm, sondern die Vorstellung des Begriffes selbst, d. h. der Begriff stellt sich selbst vor, manifestiert sich, wird sich gegenständlich, kommt zum Bewußtsein seiner selbst: Gott und der „Begriff Gottes" sind identisch. Auf dieser Vertauschung eines Genetivus objectivus mit einem Genetivus subjectivus beruht im Grunde der ganze Rationalismus und Panlogismus, indem er der Vorstellung vom Sein die Vorstellung des Seins, d. h. die Vorstellung, die das Sein als solches hat, oder selbst ist, unterschiebt und demnach das Sein als Vorstellungs-Sein, als einen Zusammenhang rein idealer oder vorstellungsmäßiger Momente auffaßt.

3. S. 17. Diese Einsicht, daß die Vernunft, als das über die Einzelnheit und Besonderheit Übergreifende, den Gegensatz und die Verschiedenheit der Individuen Ausgleichende und zwischen ihnen vermittelnde Allgemeine, „das Göttliche im Menschen" darstellt, ist in der Tat der Koinzidenzpunkt der Religion und Wissenschaft, ohne welches weder die eine noch die andere möglich wäre. Es ist das große Verdienst des Panlogismus, diese Tatsache zum Prinzip erhoben und auf Grund derselben die Einheit jener beiden Gegensätze angestrebt zu haben. Aus der Einsicht, daß Gott in Gestalt der allgemeinen Vernunft

dem Menschen immanent sein muß, wenn anders überhaupt eine Erkenntnis Gottes möglich sein soll, hat der Panlogismus mit Recht die metaphysische Konsequenz eines idealistischen Monismus gezogen. Sein Unrecht ist nur, um der apodiktischen Gewißheit der Erkenntnis Gottes willen jene Einsicht dahin übertrieben zu haben, daß unser Bewußtsein der Immanenz der Vernunft die uns immanente göttliche Vernunft selbst wäre, oder daß wir nur auf alle Partikularität unseres Denkens Verzicht zu leisten brauchten, um unmittelbar das „allgemeine Bewußtsein" oder der göttliche Geist als solcher zu sein. Denn damit ist dieser Geist für ein bloßes reines Denken erklärt, das Sein ins Bewußt-Sein aufgehoben und die gesamte Wirklichkeit zu einem Prozeß rein gedanklicher Bestimmungen verflüchtigt, die zum menschlichen Bewußtsein hinstreben. Es versteht sich jedoch von selbst, daß das menschliche Bewußtsein als solches nie zugleich das allgemeine göttliche Bewußtsein sein kann, aus dem einfachen Grunde nicht, weil es auch bei der größten Objektivität seines Inhaltes doch immer ein empfindungsmäßig bestimmtes und damit seinem materiellen empirischen Substrat verhaftet bleibt. Wir besitzen gar keine Möglichkeit eines reinen empfindungsfreien Denkens, wie der Panlogismus meint, sondern selbst unsere höchsten und abstraktesten Gedanken sind doch nur Blüten, die auf dem Boden der Empfindung erwachsen sind und unmittelbar in dem Erdreich der Erfahrung wurzeln. Folglich ist es auch ein Irrtum Hegels, daß die menschliche Vernunft als solche selbst „die Sache, der Geist, der göttliche Geist" sein könne.

4. S. 17. Schibboleth soviel wie Erkennungszeichen.

5. S. 20. In diesen gegen die skeptische und agnostische Gesinnungsweise seiner Zeit gerichteten Ausführungen wiederholt Hegel die Anklagen, die schon Fichte in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters", nur vielleicht in noch schärferer Form, erhoben hatte. Man braucht nicht einmal ein Wort zu ändern, um das hier und in dem Folgenden Gesagte auch für die Gegenwart gültig zu finden. Ja, wenn Hegel der Theologie zum Vorwurfe macht, durch ihre Gleichgültigkeit gegen alle spekulative Ausdeutung des Glaubensinhalts diesen selbst vernichtet, durch ihre „prosaische und nur philologische" Auffassung Jesu und bloß historische Behandlung der Dogmen die christliche Religion von allem wesentlichen Inhalt entleert und die Idee der Erlösung zur gehaltlosen Phrase verflüchtigt zu haben, so paßt dies alles

noch viel besser auf die heutige protestantische Theologie, als auf diejenige der Aufklärung, die Hegel bei seinen Auseinandersetzungen vor Augen hatte. Der Vergleich der im Historischen sich befriedigenden Theologen mit den Kontorbedienten eines Handlungshauses hat hierdurch eine geradezu klassische Bedeutung erlangt. Die Theologen zitieren diesen Vergleich und stimmen ihm zu; aber man sieht nicht, daß sie hierdurch sich irgendwie veranlaßt fühlten, ihren „Standpunkt der Eitelkeit und Erniedrigung des Menschen“ aufzugeben. Und sie können auch nicht wohl anders verfahren. Denn die Möglichkeit einer spekulativen Erkenntnis des Glaubensinhalts setzt, wie in der Anmerkung No. 3 bemerkt wurde, die Anerkennung der wesentlichen Identität der göttlichen und menschlichen Vernunft und mithin den Monismus voraus; die Theologie aber ist bei dem eigenartigen Charakter des Christentums prinzipiell an den metaphysischen Dualismus gebunden und kann, ohne aufzuhören, christlich zu sein, nicht auf den monistischen Standpunkt hinübertreten. Da ist es denn freilich nur zu begreiflich, wenn sie die Möglichkeit einer Erkenntnis des göttlichen religiösen Objekts überhaupt bestreitet, Gott zum „menschlichen Gespenste“ macht, in metaphysischer Hinsicht einem öden und gedankenarmen Agnostizismus huldigt, die metaphysische durch die historische Betrachtungsart ersetzt und sich über die Leerheit und religiöse Unzulänglichkeit dieses Standpunktes, der vom Atheismus eigentlich nur dem Namen nach verschieden ist, durch erbauliche und verzückte Schilderungen der menschlichen Persönlichkeit Jesu hinwegtäuscht.

6. S. 21. Daß die Lehre von der Dreieinigkeit die Grundbestimmung der christlichen Religion sei, bildet den Kernpunkt von Hegels Auffassung des Christentums, ist jedoch mit der tatsächlichen Beschaffenheit dieser Religion wohl kaum vereinbar. Denn das wesentliche Prinzip des Christentums, wodurch sich dieses vom Judentum sowohl wie von den übrigen theistischen Religionen unterscheidet, ist der Gedanke der Erlösung durch Christus; und es ist nur eine mittelbare Folge dieses Erlösungsprinzips, wenn der christliche Gott von der Dogmatik als ein dreieiniger aufgefaßt wird. Hegel rückt indessen gerade diese Auffassung in den Mittelpunkt seiner Darstellung des Christentums, weil er in ihr eine vorstellungsmäßige Vorwegnahme seiner eigenen Lehre vom Geist in seiner dreifachen Art des Seins als reiner Logos, als Natur sowie als Bewußtsein erblickt, und er hat insofern recht, auf die Lehre

von der Dreieinigkeit soviel Gewicht zu legen, als diese Lehre in der Tat eine unumgängliche Konsequenz der christlichen Auffassung der Erlösung darstellt und eine jede wirkliche Fortentwickelung des christlichen Gedankens nur von einer spekulativen Umdeutung und Weiterbildung der Trinitätslehre ausgehen kann.

7. S. 24. Der Standpunkt, auf welchen Hegel hier anspielt, ist derjenige Jacobis (1743—1819), für welchen der Glaube das unmittelbare Wissen des Menschen von Gott bedeutet.

8. S. 27. Der Standpunkt des unmittelbaren Wissens stimmt darin mit dem absoluten Idealismus Hegels überein, daß beide eine unmittelbare Erkenntnis Gottes für möglich halten. Aber während Jacobi bei der bloßen Behauptung der Unmittelbarkeit dieser Erkenntnis stehen bleibt und jede weitere begriffliche Ausdeutung des unmittelbar Erkannten ablehnt, betont dem gegenüber Hegel mit Recht, daß, wenn Gott unmittelbar gewußt werde, es auch eine nähere Bestimmung dieses unmittelbaren Wissens geben müsse. Die Behauptung eines unmittelbaren Wissens von Gott besagt, daß unser Bewußtsein Gottes und Gottes Sein identisch sind; dabei kann das göttliche Sein entweder mit der Form oder aber mit dem Inhalte des Bewußtseins identifiziert werden. Ersteres tut Jacobi und gelangt daher auch über das bloße abstrakte Wissen der Existenz Gottes als solchen nicht hinaus. Letzteres ist die Meinung Hegels, die es ihm ermöglicht, den Inhalt des göttlichen Seins zu entwickeln. Logisch möglich ist das eine so gut wie das andere. Der Fehler steckt aber in beiden Fällen darin, daß die Identität des Seins und des Bewußtseins in jeder Form unhaltbar ist. Denn die Form des Bewußtseins ist eine bloße Abstraktion ohne Selbständigkeit und Realität, kann also schon aus diesem Grunde keine andere als eine bloße bewußtseinsmäßige Bedeutung haben; was aber den Inhalt des Bewußtseins betrifft, so ist dieser eben bloß Bewußt-Sein, ideelles und subjektives Sein, kann folglich auch nichts weniger als eine objektive und reale, metaphysische Existenz für sich in Anspruch nehmen. Wohl sind in unserem Bewußtsein das Wissen von Gott und Gott selbst identisch, aber das heißt nicht, daß wir in unserem Bewußtsein das göttliche Sein unmittelbar als solches besitzen, sondern nur, daß wir von Gottes Sein bloß in der Form der bewußten Vorstellung etwas wissen, womit über die wahre Beschaffenheit jenes Seins noch gar nichts ausgesagt ist. Alles Sein, was Inhalt unseres Bewußtseins ist, ist Be-

wußt-Sein; das gilt von dem göttlichen Sein nicht weniger, als von demjenigen aller übrigen Gegenstände. Wenn Hegel und Jacobi das Bewußtsein in naiv-realistischem Sinne als ein unmittelbares Enthaltensein des Seins im Wissen deuten, so offenbart sich darin nur die Herkunft ihrer Weltanschauung aus dem Cogito ergo sum des Descartes, diesem proton pseudos der gesamten neueren Philosophie, an welches fast alle Systeme bis auf den heutigen Tag in irgend einer Weise angeknüpft haben; denn hierin ist zum ersten Male die Identität des Seins und des Bewußtseins in grundsätzlicher Weise ausgesprochen und zum Prinzip einer jeden philosophischen Anschauung erhoben. Hegel nennt jene Identität die „gefürchtete", weil die Fassung, die er dem Cogito ergo sum gegeben hat, selbst denjenigen bedenklich erscheinen mußte, die im übrigen an diesem Satze keinen Anstoß nahmen, und weil alle Polemik gegen den absoluten Idealismus sich gegen die Möglichkeit richtete, dem Menschen eine unmittelbare Erkenntnis des Absoluten im Hegelschen Sinne zuzuerkennen. Vgl. hierzu mein Werk: „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Eine Einführung in die spekulative Philosophie" (1897).

9. S. 31. Der Einwand, den Hegel hier gegen die Kantische Erkenntniskritik vorbringt, ist von ihm zu wiederholten Malen erhoben worden und bildet sein wesentlichstes Argument gegen das Unternehmen der Vernunftkritik. Mit Recht hat demgegenüber besonders Kuno Fischer in seinem Werke über Kant den letzteren in Schutz genommen (4. Aufl. I. Kap. 1, S. 12f.) und das Unzutreffende der Hegelschen Vergleichung des Erkenntnistheoretikers mit dem Gascogner nachgewiesen. Es ist durchaus kein Widerspruch, die Bedingungen des Erkennens, worauf dessen Möglichkeit beruht, erkennen zu wollen, wie wir ja auch eine Theorie des Sehens darum nicht für widersinnig halten, weil man zu ihr des Sehens bedarf. Man darf nur, wie Fischer bemerkt, die Theorie des Erkennens nicht mit dem Erkennen selbst verwechseln. Der Widerspruch kommt erst dadurch zustande, was Fischer hervorzuheben unterläßt, daß Kant gar nicht bloß, wie die heutigen Erkenntnistheoretiker, die Bedingungen des Erkennens überhaupt zu erkennen bestrebt ist, sondern daß seine eigentliche Aufgabe darin besteht, die Bedingungen des Erkennens a priori zu erkennen. Wenn Erkenntnis der Bedingungen des Erkennens möglich sein soll, die als solche a priori sind, d. h. aller Erkenntnis

selbst vorangehen, so kann sie nur a posteriori sein, indem wir aus der erfahrungsmäßig gegebenen Erkenntnis die Bedingungen ihres Zustandekommens rückwärts erschließen. Das vor aller Erfahrung und Erkenntnis Vorhandene unabhängig von aller Erfahrung und also unmittelbar erkennen zu wollen, das ist noch viel absurder, als nichtins Wasser gehen wollen, bevor man schwimmen kann (was gar nicht so absurd ist); denn es bedeutet nichts weniger, als mit dem Erkennen das Zustandekommen dieses Erkennens zu erkennen. Was als Bedingung unserem Bewußtsein und Erkennen zugrunde liegt und jene erst ermöglicht, das kann als solches nur unbewußt sein. Es ist aber in der Tat ein Widerspruch, mit dem Bewußtsein und im Bewußtsein die Produktion dieses Bewußtseins unmittelbar beobachten zu wollen. Diesen Widerspruch aber hat nicht bloß Kant begangen, wenn er die Kategorien, als die apriorischen Bedingungen der Erfahrung und Erkenntnis, a priori glaubte erkennen zu können, sondern es ist der Grundirrtum Hegels selbst, worin er mit Fichte und Schelling übereinstimmt: die Produktion des eigenen Bewußtseinsinhalts unmittelbar zum Inhalt des Bewußtseins zu erheben. Der ganze absolute Idealismus und Panlogismus mit seiner prinzipiellen Voraussetzung der Identität von Denken und Sein und ihrer Erhebung ins Bewußtsein behauptet damit die Einheit und Dieselbigkeit des subjektiven und des objektiven, des individuellen menschlichen und des absoluten göttlichen Denkens. Nun faßt er aber das Letztere mit Recht als das produzierende Prinzip des menschlichen Bewußtseins und demnach als ein unbewußtes auf. Jene Voraussetzung besagt mithin nichts Anderes als das unmittelbare Zusammenfallen des Bewußten und des Unbewußten, was sicherlich ein Widerspruch ist. Vgl. mein Werk: „Das Ich" usw., insbes. 68f., 78, 94.

10. S. 35. Da für Hegel die Identität des Bewußtseins und des Seins die Voraussetzung seines Standpunktes bildet, so existiert das erkenntnistheoretische Problem, welches Verhältnis zwischen beiden besteht, und wie das Bewußtsein es anfängt, das Sein zu erkennen, für ihn überhaupt nicht; das „Erkennen der Vernunft" bildet für ihn nicht den Gegenstand einer besonderen Wissenschaft, der Erkenntnistheorie, sondern der gesamten Philosophie überhaupt. In diesem Sinne, nämlich wenn man den Genetiv „der Vernunft" als genetivus objectivus auffaßt, kann man sagen, daß Hegels ganze Philosophie selbst Erkenntnis-

theorie sei. Da aber Hegel jenen Genetiv zugleich als einen Genetivus subjectivus behandelt, so ist diese Erkenntnistheorie unmittelbar zugleich Metaphysik, und die Darlegung des Erkenntnisaktes besteht für ihn in der Entfaltung und Entwickelung der vernünftigen Bestimmungen selbst vermittelst der dialektischen Methode. Nun fällt der Gegenstand der Religionsphilosophie oder Gott für Hegel mit der Vernunft zusammen. Folglich kann er sagen, daß der Gegensatz der endlichen zur göttlichen Vernunft sich nur innerhalb der Religionsphilosophie selbst erzeuge und daß das Bewußtsein sich bereits in die Sphäre der Religion, d. h. auf den Standpunkt des Panlogismus, erhoben haben müsse, um sich durch die endlichen Gedankenbestimmungen und Kategorien nicht mehr behelligen zu lassen; denn diese ergeben sich beim absoluten Wissen als Momente der dialektischen Entwickelung selbst, um hier in ihrer gegensätzlichen Beschaffenheit als einseitige Bestimmungen erkannt und überwunden, d. h. in einer höheren Synthese aufgehoben zu werden.

11. S. 37. Die Methode, deren Wesen Hegel hier auseinandersetzt, und worauf er die Einteilung der Religionsphilosophie gründet, ist die dialektische. Sie besteht darin, daß der allgemeine Begriff des Gegenstandes sich besondert, d. h. die in ihm enthaltenen Bestimmungen kraft seiner widerspruchsvollen Beschaffenheit aus sich heraussetzt, sich „verendlicht" oder „ur-teilt", um in dem Anderen seiner selbst sich wiederzufinden, die herausgesetzten Bestimmungen als seine eigenen zu erkennen und dadurch sich mit ihnen zusammenzuschließen, was Hegel deshalb auch als „Schluß" bezeichnet. In diesem „Rhythmus", dieser stets mit jeder neuen Bestimmung sich wiederholenden Bewegung besteht nach Hegel das Leben des Geistes. Die Einteilung nach diesem Schema ist folglich auch keine willkürliche, sondern das Tun des Geistes selbst, dem wir sozusagen nur passiv zuschauen. Das dritte Moment der dialektischen Methode, in welchem der Begriff aus seiner Besonderung oder Gegenständlichkeit zu sich zurückkehrt, repräsentiert nach Hegel die Freiheit des Geistes; denn „Freiheit ist, bei sich selbst zu sein", oder, wie Hegel es an einer anderen Stelle auch ausgedrückt hat: „Die Freiheit und die Vernunft besteht darin, daß ich alles als das Meinige, als Ich erkenne, daß ich jedes Objekt als ein Glied in dem Systeme desjenigen fasse, was ich selbst bin, kurz, darin, daß ich in einem und demselben Bewußtsein Ich oder die

Welt habe, in der Welt mich selber wiederfinde oder umgekehrt, in meinem Bewußtsein das habe, was ist, was Objektivität hat" (Werke Bd. VII, 267). Vgl. die Hist. Einführung S. LV ff.

Die Wahrheit dieser Darlegung ist, daß in der Tat alle Erkenntnis kein anderes Ziel haben kann, als sich selbst, seine eigene Vernunft in allen Dingen wiederzuerkennen und sich dadurch von dem Quälenden und Beunruhigenden einer unvernünftigen Wirklichkeit zu befreien. Denn da die erkenntnismäßige oder vernünftige Beschaffenheit des Seins die Ur- und Grundbedingung aller Wirklichkeitserkenntnis bildet, so kann die Erkenntnis nichts Anderes tun, als diese unbewußte Vernunft des Seins ins menschliche Bewußtsein zu erheben. Die vernünftige Beschaffenheit der Wirklichkeit aber setzt ihrerseits wiederum voraus, daß die allgemeine Vernunft sich an die Wirklichkeit entäußert, in die Vielheit der in ihr enthaltenen Bestimmungen sich besondert hat, um im Bewußtsein wiederum zu sich, zu ihrer wahren idealen Beschaffenheit zurückzukehren.

Hätte Hegel sich darauf beschränkt, diesen Kreislauf der Vernunft als eine notwendige metaphysische Konsequenz aus der Annahme zu entwickeln, daß eine Erkenntnis der Wirklichkeit möglich ist, so wäre gegen seine Philosophie selbst aus erkenntnistheoretischen Gründen nichts einzuwenden gewesen. Nun aber genügt es Hegel nicht, nur überhaupt eine Metaphysik aus der Tatsache des Erkennens zu erschließen, sondern er will *um der apodiktischen Gewißheit der Erkenntnis willen* den angegebenen Prozeß der Vernunft *unmittelbar* erkennen: daß die Wirklichkeit, um erkennbar zu sein, vernünftig sein und folglich die Vernunft sich verwirklicht haben muß, das soll nicht bloß eine Konsequenz aus anderweitig begründeten Daten, sondern es soll *das Gewisseste von allem* sein, wodurch auch die Erkenntnis der Wirklichkeit selbst ihre Begründung findet. Dazu muß aber Hegel die Schranken zwischen dem menschlichen Bewußtsein und der Vernunft, als dem Gegenstande dieses Bewußtseins, niederreißen, muß er die Behauptung aufstellen, daß unser Denken der Entwickelung der Vernunft die Entwickelung der letzteren selber sei, muß er das Selbst, die eigene Vernunft, mit dem Ich identifizieren und folgerichtig den metaphysischen Prozeß, in welchem die absolute Vernunft sich in der Wirklichkeit besondert, mit dem Denken des Ich, der Weise des menschlichen Denkens für identisch erklären.

So wird die Methode zum Leben des Geistes selbst, fließen Methodologie und Metaphysik bei Hegel unmittelbar in Eins zusammen und wird der Metaphysiker zum Panlogisten, weil nur, wenn die Wirklichkeit Vernunft, und zwar nichts als Vernunft oder Logos ist, von einer restlosen Erhebung dieser Wirklichkeit in die ideale Sphäre des Bewußtseins die Rede sein kann. Vgl. hierzu E. v. Hartmanns Schrift: „Über die dialektische Methode" (1868).

12. S. 38. Die „schlechte Unendlichkeit" beruht nach Hegel darauf, daß alles Endliche ein anderes ebenso Endliches sich gegenüber hat, und in dem Fortschreiten von einem Endlichen zum anderen, bei welchem man niemals zu Ende kommt. Die „wahre Unendlichkeit" dagegen gründet sich auf die Einsicht, daß das Endliche nur ein Moment des Unendlichen, das Besondere nur ein Moment des Allgemeinen ist, und offenbart sich in der Erhebung in das Allgemeine vermittelst des Denkens, das sich damit selbst als das produzierende Prinzip des Endlichen und Besonderen begreift. Da nach Hegel dieses allgemeine Denken Gott ist, so kann er demnach sagen, daß die Religion nur durch das Denken und im Denken und daß Gott nicht sowohl die höchste Empfindung, als vielmehr der höchste Gedanke sei.

13. S. 38. In der Anerkennung der allgemeinen Vernunft als des die Freiheit des Einzelnen begründenden Prinzips liegt in der Tat die einzige Möglichkeit enthalten, um über die falsche Freiheit der empirischen Persönlichkeit, die als solche doch nur Willkür und Laune ist, hinwegzukommen. Vgl. mein Werk: „Nietzsches Philosophie" (1904).

14. S. 39. Die Religionsphilosophie betrachtet zunächst das Denken rein als solches, „in seiner vollkommenen Allgemeinheit", die allgemeine Vernunft, sofern sie zwar alle Unterschiede und Bestimmungen der Wirklichkeit bereits in sich enthält, aber diese noch nicht verwirklicht hat: Gott in der Sphäre der reinen Idealität oder als Idee, die, wenn sie sich in sich besondert, auch bloß ideale, aber noch keine realen Unterschiede setzt, deren Prozeß daher auch noch kein zeitlicher, sondern vielmehr ein ewiger Prozeß ist: Gott als reinen Logos, wie er den Gegenstand der Logik bildet. Vgl. die Hist. Einführung S. LXXVIII ff.

15. S. 40. Den dialektischen Gegensatz des abstrakten Begriffes Gottes bildet das ebenso abstrakte Bewußtsein von Gott: das menschliche Bewußtsein in seiner Einzelnheit und empirischen Besonderheit, das sich im Gefühl, der Anschauung und Vorstellung auf Gott als seinen

Gegenstand bezieht: d. h. der Genetivus subjectivus schlägt in den Genetivus objectivus um; und die Religion erscheint als die an sich widerspruchsvolle Beziehung des endlichen auf das unendliche Bewußtsein, des Bewußtseins des Menschen von sich selbst auf sein Gottesbewußtsein, die identisch und zugleich verschieden sind und sich dadurch ebenso sehr gegenseitig abstoßen, wie vereinigen.

16. S. 41. Der Widerspruch zwischen dem endlichen und absoluten Bewußtsein wird dadurch aufgehoben, daß im Denken die Identität der beiden anerkannt wird: Gott als Gegenstand des menschlichen Bewußtseins, Gott als Objekt, ist unmittelbar dieses Bewußtsein selbst oder ist als solcher zugleich Gott als Subjekt; der Genetivus objectivus schlägt in den Genetivus subjectivus zurück: Gott ist nicht bloß Bewußtsein, d. h. Vorstellung des Menschen, sondern Selbstbewußtsein, das Vorstellende selbst; oder mit andern Worten: die Vorstellung, die der Mensch von Gott als einem andern, von ihm selbst verschiedenen Wesen hat, berichtigt sich durch das Denken dahin, daß Gott des Menschen eigenes Wesen ist und im Anderen nur sich selbst vorstellt, womit zugleich die Vor-Stellung selbst die höhere Form des Gedankens annimmt. Diese Versöhnung des Bewußtseins mit dem Selbstbewußtsein, des Bewußtseins des Menschen von Gott und von sich selbst bezeichnet Hegel als den Kultus, versteht darunter aber nicht bloß die äußerlichen kirchlichen Handlungen, sondern alles sowohl innere wie äußere Tun, das auf die Wiederherstellung jener ursprünglichen Einheit des Menschen mit seinem göttlichen Wesen oder die Ineinssetzung beider gerichtet ist.

17. S. 41. Diese Bestimmung Hegels, daß der Kultus auf dem genau entsprechenden Verhältnis des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein beruht, gehört zu den tiefsinnigsten und fruchtbarsten der ganzen Hegelschen Religionsphilosophie. Es ist darin ausgedrückt, daß Gott niemals etwas Anderes als das eigene Selbst des Menschen sein kann und daß alle religiöse Denk- und Handlungsweise durch das Bewußtsein des Menschen von sich selbst, von seinem eigenen inneren Wesen bedingt ist. In diesem Sinne hat Feuerbach später mit Recht die Religion als „das Verhältnis des Menschen zu sich selbst" bezeichnet. Feuerbach identifizierte nur das Selbst mit dem Ich und zog daraus die unabweisbare Konsequenz, daß folglich die gesamte Religion auf Illusion beruhe. Damit verkehrte er den Sinn der Hegelschen Ansicht in sein

Gegenteil, aber doch nur, indem er die Fassung, die Hegel derselben gegeben hatte, ad absurdum führte. Denn auch Hegel verstand um der apodiktischen Erkenntnis willen das Selbst des Menschen als dessen Ich, das Selbst-Bewußtsein, d. h. das Bewußtsein des Menschen von seinem Selbst, als Selbstbewußtsein oder Ich, d. h. als das Bewußtsein, welches das Selbst als solches unmittelbar hat oder ist, und gab durch diese Verwechselung selbst den Anlaß, seine gesamte Philosophie, wie Feuerbach es tat, vom metaphysischen auf den anthropologischen bezw. bloß psychologischen Standpunkt herabzuziehen.

18. S. 42. Der Standpunkt der natürlichen Theologie ist der Deismus, welcher Gott als eine vom Menschen und der Welt verschiedene und außerhalb dieser befindliche Persönlichkeit auffaßt. Die Inkonsequenz dieses Standpunktes besteht darin, daß hiermit die Absolutheit Gottes aufgehoben und dadurch dessen Begriff vernichtet ist. Wird Gott wirklich absolut gedacht, so kann der Mensch nichts Selbständiges außerhalb Gottes sein, sondern muß sein Selbst mit demjenigen Gottes zusammenfallen, oder, wie Hegel es ausdrückt, so muß sich das Bewußtsein von Gott zum Selbstbewußtsein, zum Bewußtsein des Menschen von der Göttlichkeit seines Selbst vertiefen.

19. S. 43. Die entgegengesetzte Einseitigkeit des Deismus ist es, wie die Gefühlstheologie es tut, Gott lediglich in die Sphäre der subjektiven Innerlichkeit hereinzuziehen. Denn damit werden ihm alle objektiven Bestimmungen abgesprochen, wird Gott zu einem bloß Subjektiven und wird das religiöse Verhältnis aufgehoben, welches auf der Beziehung des menschlichen Subjekts zu einem von ihm verschiedenen göttlichen Objekt beruht. Die Inkonsequenz besteht hier darin, daß gerade die behauptete Absolutheit des Gefühls das Subjekt über sich selbst hinaustreiben und zur Anerkennung Gottes als eines objektiven Wesens führen müßte. Erst dadurch, daß das Bewußtsein „sich von seiner Endlichkeit befreit, Bewußtsein seines Wesens ist", d. h. seine endliche Subjektivität als die Erscheinung desselben göttlichen Wesens begreift, das auch in der übrigen Welt erscheint, ergibt sich die Notwendigkeit, auf die Welt in der dem gemeinschaftlichen Wesen entsprechenden Weise einzuwirken, erst damit wird die Religion als ein nicht bloß subjektives und innerliches, sondern zugleich äußerliches und objektives Leben möglich.

20. S. 44. Der erste Teil der Religionsphilosophie hatte den allge-

meinen, noch unbestimmten Begriff Gottes, sowie das ebenso allgemeine und unbestimmte Bewußtsein des Menschen von Gott zum Gegenstande, das sich im Kultus zum Gedanken der wesentlichen Einheit des Menschen und Gottes erhebt. Der zweite Teil beruht nun darauf, daß der Begriff Gottes sich in sich bestimmt, sich in seine Unterschiede auseinanderlegt (ur-teilt), „sich auslegt" und damit das entsprechende Bewußtsein von Gott, d. h. die bestimmte, die wirkliche konkrete Religion aus sich hervorbringt. Man sieht, wie der dialektische Fortgang auch hier nur wieder durch das Umschlagen des Genetivus subjectivus in einen Genetivus objectivus (Begriff Gottes und Begriff von Gott) zustande gebracht wird.

21. S. 44. Der Geist heißt „Subjekt" als dieser dialektische Fortgang, dieses Umschlagen des einen Genetiv in den anderen; er heißt „Substanz", in der Abstraktion von diesem Umschlagen gedacht; und diese Bewegung selbst heißt eine „Vermittelung seiner mit sich", sofern er hierdurch zu sich kommt, d. h. das Umschlagen der einen seiner Bestimmungen in die andere nur den Zweck hat, ihm das Bewußtsein von sich zu vermitteln.

22. S. 45. Den herausgesetzten Unterschieden oder Bestimmungen des Begriffs entspricht ein ebenso unterschiedlich bestimmtes Bewußtsein dieser Unterschiede; und die Stufen dieser Begriffsentwickelung, wie sie sich im menschlichen Bewußtsein darstellen, sind die verschiedenen bestimmten Religionen in ihrer zeitlichen und historischen Bedingtheit, die somit in der Form einer Geschichte der Religion nur den Stufengang der begrifflichen Entwickelung widerspiegeln.

23. S. 47. In dieser Auffassung der verschiedenen Religionen als Stufen der Entwickelung des religiösen Bewußtseins der Menschheit, die nicht von außen und zufällig, sondern innerlich und notwendig durch die immanente Vernunft aller Wirklichkeit bestimmt sind, beruht die Größe Hegels und seine Hauptbedeutung für die gesamte Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Es ist die Übertragung des Lessing-Herderschen Gedankens von der göttlichen Leitung und „Erziehung des Menschengeschlechtes" auf das Gebiet der Religion; und er hat sich hier in einer Weise fruchtbar erwiesen, daß es erst seit Hegel eine wirklich objektive und philosophische Auffassung der verschiedenen Religionen gibt. Die Aufklärung hatte in allen übrigen Religionen außer dem Christentum nur „Aberglauben, Irrtum und Be-

trug" gesehen und, wo sie sich zu einer unbefangeneren Auffassung zu erheben versucht hatte, da war sie doch über eine bloße empirische Sammlung des Materials nicht hinausgelangt und an der Außenseite der Religionen hängen geblieben, ohne irgendwie zu ihrem inneren Wesen vorzudringen. Hegel wies zum ersten Male eine Entwickelung der Religionen nach und lehrte, sie als notwendige und vernünftige, wenn auch einseitige Entfaltungen und Stufen der religiösen Idee begreifen, die einem bestimmten Ziele zustreben. Daß er meinte, diese Entwickelung mit apodiktischer Gewißheit a priori konstruieren und ihre verschiedenen Stufen und Momente dialektisch auseinander hervorgehen lassen zu können, das war der Irrtum Hegels, da es doch auf der Hand liegt, daß der Gang der dialektischen Methode bei ihm nur durch den Hinblick auf das zu erreichende Ziel bestimmt ist und die Idee in ihrer apriorischen Entwickelung sich durchaus nur nach Maßgabe der zufälligen Kenntnis bestimmt, die Hegel und seine Zeit vom Wesen der verschiedenen Religionen besaßen. Auch hier mußte erst eine bedeutend erweiterte und vertiefte Kenntnis der gegebenen Religionen vorangehen, ehe E. v. Hartmann in seinem „Religiösen Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung" (1882, 2. Aufl. 1888) die von Hegel zuerst in Angriff genommene Aufgabe einer philosophischen Betrachtung der Religionen von neuem wieder aufnehmen und in seiner Weise durchführen konnte. Das aber bleibt Hegels unvergänglicher Ruhm, durch den Nachweis ihrer relativen Vernünftigkeit, als der Erste, die einzige Möglichkeit einer Versöhnung mit dem Fremdartigen und Abstoßenden der verschiedenen Religionen aufgezeigt und damit zugleich die Hoffnung auf eine Überwindung auch ihrer gegenwärtigen höchsten Stufe ein für allemal begründet zu haben.

24. S. 48. Wie vorher bei der Darstellung des allgemeinen Begriffs der Religion, so kommt nun auch hier die dialektische Bewegung dadurch zum Abschluß, daß der Begriff oder das Bewußtsein von Gott in seiner unterschiedlichen Bestimmtheit sich als identisch mit dem Begriffe Gottes erkennt, der alle diese verschiedenen Bestimmungen gesetzt hat; denn damit kehrt der Prozeß zu seinem Ausgangspunkt zurück, indem er die durchlaufenen Bestimmungen zu bloßen Momenten seiner selbst herabsetzt. Da hier der Begriff, den der Mensch von Gott oder von der Religion hat, mit dem Begriffe Gottes selbst unmittelbar

zusammenfällt, so kann Hegel sagen, daß auf dieser Stufe der Begriff der Religion sich selbst gegenständlich, der Inhalt (des Bewußtseins) dem Begriffe des Geistes gemäß, die Erscheinung des Wesens mit diesem Eins geworden sei und hiermit sich zur „unendlichen“ Erscheinung erhoben habe. Bezeichnete nun Hegel die herausgesetzten Momente des Begriffs als dessen „Realität“, so heißt der Zustand, in welchem dieselben in den Begriff zurückgenommen, ins Wissen aufgehoben, als Momente des Begriffs erkannt sind und die Realität dem Begriffe gleich geworden ist, die „Idealität“ des Begriffs bezw. des Geistes; die absolute Idealität des Geistes aber besteht darin, die Momente nicht mehr als einzelne außer sich, sondern unmittelbar als Bestimmungen seines Wissens und des Bewußtseins in sich zu haben.

25. S. 49. Die Gewinnung des Anfangs bildet seit Aristoteles in der Tat die Hauptschwierigkeit für eine jede Philosophie, die den Inhalt der Erkenntnis a priori zu entwickeln und nichts Unbewiesenes, d. h. nicht aus einem Anderen Abgeleitetes, zuzugeben bestrebt ist. Denn da ihr um der apodiktischen Gewißheit ihrer Erkenntnis willen das Ausgehen von der Erfahrung versagt ist, weil die induktive Methode es höchstens nur zu einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit ihrer Schlüsse aus der Erfahrung bringen kann, so sieht sich die apriorische Philosophie genötigt, den Anfangs- und Ausgangspunkt ihrer Deduktion zwar außerhalb der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, aber doch innerhalb des Bewußtseins zu suchen, weil er andernfalls keine zweifellose Gewißheit besitzen, sondern das Bewußtsein von ihm nur indirekt, nämlich durch einen Schluß, etwas wissen würde. Die Bedeutung des Cartesianischen Cogito ergo sum für die apriorische Philosophie beruht darin, das Bewußtsein selbst für den gesuchten Ausgangspunkt erklärt, das Bewußt-Sein damit zu einem Sein erhoben und die hiermit behauptete Identität des Idealen und Realen zum Anfang der Philosophie gemacht zu haben. Mit dieser Behauptung ist Descartes der Begründer des neueren Rationalismus geworden, dessen Grundprinzip darin besteht, daß die Vernunft, aus welcher allein der Inhalt der Erkenntnis entwickelt werden kann, wenn die Erfahrung hierbei ausgeschlossen sein soll, im Bewußtsein selbst gegeben sei, oder daß das menschliche Bewußtsein als solches mit der Vernunft unmittelbar zusammenfalle. Der Widersinn dieser Behauptung leuchtet sofort ein,

wenn man bedenkt, daß das Bewußtsein, wie immer man dieses auch auffassen möge, ja selbst mit zur Erfahrung gehört und also unmöglich den Ausgangspunkt einer vorempirischen apriorischen Erkenntnis bilden kann. Die Scheinbarkeit jenes rationalistischen Grundprinzips ist aber offenbar für die meisten so groß und der Wunsch des Menschen nach apodiktischer Erkenntnis so ausschlaggebend, daß nicht bloß der gesamte Rationalismus seit Descartes sich auf das Cogito ergo sum gestützt hat, sondern die Philosophen bis auf den heutigen Tag auf die Identität des Seins und des Bewußtseins schwören und nur eine solche Philosophie als „wissenschaftlich" gelten lassen, die, unter offener oder verhüllter Berufung auf jene Identität, „apodiktische Erkenntnis" zu liefern vorgibt. Auch die Hegelsche Philosophie beruht auf der ungeprüften Annahme der Identität des Bewußtseins und des Seins, die sie unbewußt selbst dort voraussetzt, wo sie, wie in der „Phänomenologie des Geistes" sie bewußtermaßen zu begründen und abzuleiten bestrebt ist; ja, die ganze dialektische Methode Hegels mit ihrer Hypostasierung des Widerspruches beruht letzten Endes selbst auf dem Urwiderspruche der Identität des Idealen und Realen, der auf den einzelnen Stufen der dialektischen Entwickelung nur deshalb gefunden werden kann, weil er schon in deren Grundvoraussetzung selbst darinsteckt. Hegel ist gerade dadurch so interessant, daß er, unter ausdrücklicher Anerkennung jenes Grundwiderspruches, den Rationalismus zu begründen und ihn auf seinen Höhepunkt zu bringen vermocht hat, so wie Kant diese Denkrichtung dadurch neu gestützt hat, daß er die Identität des Bewußtseins und des Seins als ein Enthaltensein des Seins im Bewußtsein auffaßte. In diesem Sinne hat Hegel in seiner „Logik" den Anfang der Philosophie in den widerspruchsvollen Begriff des „reinen Seins" gesetzt und von ihm aus alle übrigen Bestimmungen auf dialektischem Wege abgeleitet. Hier in der Religionsphilosophie hingegen begnügt er sich aus pädagogischen Gründen damit, von dem erfahrungsmäßig gegebenen Begriffe Gottes auszugehen und die gewöhnliche Vorstellungsweise von Gott als der absoluten Wahrheit und Wirklichkeit auf ihren wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen.

26. S. 51. Es ist eine der Grundbestimmungen der Hegelschen Logik, daß das Sein des Anfangs in den folgenden Bestimmungen nicht untergeht, sondern sich als die Grundlage der gesamten Entwickelung erhält und auf den verschiedenen Stufen dieser letzteren nur in anderen

Formen wiederkehrt. In derselben Weise ist auch Gott als allgemeiner Begriff, wie er sich im Anfang darstellt, nicht als abstrakte, sondern als konkrete Allgemeinheit aufzufassen, die den gesamten Inhalt der Wirklichkeit in sich schließt. So aber, als das Sein in allem besonderen Seienden, ist Gott die absolute Substanz des Spinoza, und die Philosophie, die bei dieser Auffassung stehen bleibt, enthüllt sich damit als Spinozismus.

27. S. 51. Der Vorwurf des Atheismus und Fatalismus ist besonders von Jacobi gegen das System des Spinoza erhoben worden.

28. S. 53. Daß der Spinozismus Pantheismus sei, war zu Hegels Zeiten ein sehr gewöhnlicher Einwand und wurde um so unangenehmer empfunden, als damit nicht nur der Gegensatz gegen den christlichen Theismus ausgedrückt sein sollte, sondern der Pantheismus zugleich in dem absurden Sinne verstanden wurde, als behaupte er die Göttlichkeit alles Einzelnen. Nun meint aber der Pantheismus gar nicht, daß alles, d. h. jedes Einzelne, Gott, sondern vielmehr daß Gott alles sei, womit nichts Anderes gesagt ist, als daß es kein Sein gibt außer Gottes Sein, keine Substanz außer der göttlichen Substanz, oder daß alle einzelnen und besonderen Dinge nur unselbständige Erscheinungen, Modi, Affektionen der absoluten göttlichen Substanz, des einen substantiellen göttlichen Wesens darstellen. In diesem Sinne ist Hegel selbst Pantheist; und wenn er den Ausdruck Pantheismus lieber durch denjenigen „Vorstellung der Substantialität" ersetzen möchte, so ist es nur, um den Mißverständnissen auszuweichen, die sich an den Begriff des Pantheismus anknüpften. Wenn er hingegen meint, den Pantheismus dadurch überwunden zu haben, daß er Gott nicht bloß als absolute Substanz, sondern zugleich als absolutes Subjekt oder Geist betrachtet, so hängt die Berechtigung zu dieser Auffassung davon ab, ob der absolute Geist bei ihm an sich, d. h. abgesehen von seiner Welterscheinung, Bewußtsein und Persönlichkeit hat bezw. ist, oder ob er erst in seiner Welterscheinung zum Bewußtsein von sich selbst gelangt. Denn nur in dem erstgenannten Falle ist die Vorstellung des Pantheismus aufgehoben.

29. S. 54. Daß der Spinozismus nicht sowohl Atheismus als vielmehr Akosmismus sei, sofern er die Wirklichkeit des weltlichen Daseins leugnet, ist von Hegel öfter hervorgehoben worden. Und in der Tat, wenn man, wie Spinoza, um der apodiktischen Gewißheit

ihrer Erkenntnis willen das Sein in die Substanz verlegt und das Bewußtsein der Substanz mit dem Sein als solchen identifiziert, so bleibt für die Modifikationen oder die endlichen Erscheinungen der Substanz nur die Seinsart des Bewußt-Seins übrig, d. h. die Welt sinkt zu einem Inhalt des (absoluten oder endlichen) Bewußtseins herab und verflüchtigt sich zu einem bloßen Schein und Traume. In Wahrheit will Spinoza selbst weder Atheist noch Akosmist sein, sondern er strebt nach einer philosophisch geläuterten, d. h. monistischen, Auffassung des Theismus. Da er diesen jedoch auf die intellektuelle Anschauung, die unmittelbare Identität des Seins und des Bewußtseins, gründet, so schillert sein Standpunkt nach beiden Richtungen und schlägt in den Atheismus (Naturalismus) bezw. in den Akosmismus um, je nachdem ob der Nachdruck bei jener Identität auf das Sein oder das Bewußtsein gelegt wird. Vgl. mein Werk: „Das Ich usw.“ 51 ff.

30. S. 54. Die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Gut und Böse und damit der Religion folgt nicht aus der Identität von Gott und Welt überhaupt, sondern nur aus der Annahme ihrer unmittelbaren Identität oder daraus, daß (um der apodiktischen Erkenntnis Gottes willen) das menschliche Bewußtsein von Gott mit dem Sein Gottes als solchem unmittelbar gleichgesetzt wird. Denn damit wird das endliche Sein zu einem bloßen Bewußtseinsinhalt, zum Bewußt-Sein, wird mit der Leugnung ihrer Aktivität und Wirklichkeit zugleich auch das Handeln der Individuen zu einem bloßen Schein und Traum verflüchtigt und wird es tatsächlich für gleichgültig erklärt, ob einer gut oder böse ist. Wenn Spinoza diesen Unterschied trotzdem aufrecht erhält, so geschieht es offenbar im Widerspruche zu den akosmistischen Tendenzen seiner Weltanschauung und auf Grund einer realistischen Ausdeutung der Alleinheitslehre. Man kann also sagen, daß Hegel ebenso recht hat, ihn gegen jenen Vorwurf in Schutz zu nehmen, wie die Gegner des Spinoza ihm mit Recht die Aufhebung aller realen Unterschiede entgegenhalten. Das Unrecht der letzteren ist nur, dem Pantheismus oder Monismus überhaupt die Beseitigung des Unterschiedes von Gut und Böse vorzuwerfen, während dieser Vorwurf doch nur auf den abstrakten Monismus, d. h. eine solche Auffassung der Alleinheitslehre zutrifft, die von der Weltwirklichkeit abstrahiert, um die Einheit und die Wirklichkeit des in ihr erscheinenden Wesens gegen jeden Einwand sicher zu stellen.

31. S. 55. Der Vorwurf gegen eine Philosophie, daß sie Identitätssystem sei, wird von Hegel mit Recht zurückgewiesen. Zu irgend einer Identität muß jede Philosophie, die sich nur selbst versteht, am Ende gelangen, da es eben ihre Aufgabe ist, die Gegensätze des Seins und des Bewußtseins, der Natur und des Geistes auszugleichen, die den wichtigsten Anstoß zur philosophischen Betrachtung bilden; dieser Ausgleich aber kann nur darin bestehen, den Punkt ihrer beiderseitigen Identität herauszufinden. Die ganze Frage ist nur, ob diese Identität als eine unmittelbare oder aber als eine bloß mittelbare aufgefaßt und der Nachdruck hierbei auf das Sein, die Natur, oder auf das Bewußtsein, den Geist, gelegt und wie das Wesen dieser letzteren bestimmt wird. Fast die ganze bisherige Philosophie hat die unmittelbare Identität des Seins und des Bewußtseins vertreten, indem sie entweder, wie die antike Philosophie, das Bewußtsein naivrealistischer Weise ins Sein versenkt und dieses als die Welt des sinnlich Wahrnehmbaren aufgefaßt hat, oder aber, wie die neuere Philosophie seit Descartes, das Sein ins Bewußtsein hereingezogen und die Welt unmittelbar aus dem Bewußtsein zu erklären versucht hat. Die andere Möglichkeit, daß Bewußtsein und Sein bloß mittelbar identisch sind, führt zu einer Auffassung des gemeinschaftlichen Wesens beider, wonach dies Wesen selbst weder Sein (natürliche Wirklichkeit) noch Bewußtsein ist, sondern den Grund der beiden und ein Höheres über ihnen darstellt. Diese Auffassung ist in der neueren Philosophie seit Fichte und Schelling angebahnt, ist aber bis auf Hartmann immer wieder an dem unmöglichen Streben nach einer zweifellosen Erkenntnis des Seins gescheitert und führt, in ihre Konsequenzen ausgedacht, zu einem völligen Bruch mit der deduktiven Methode und der Forderung der apodiktischen Gewißheit. Was endlich die Ansicht der Gegner der Identitätsphilosophie betrifft, wonach der Grund des Bewußtseins und des Seins nicht ein mit beiden identisches Wesen, sondern eine außerhalb derselben existierende selbstbewußte Persönlichkeit sein soll, die sich zu jenen, wie die Ursache zu ihrer Wirkung verhält, so entbehrt sie jeder wahrhaft philosophischen Bedeutung und hat sich bisher nur aus historischen und religiösen Gründen den Schein einer solchen zu geben gewußt.

32. S. 60. Das angeführte Beispiel zeigt, daß der Panlogismus Hegels nur auf einer irrtümlichen Ausdeutung der Identität des Bewußt-

seins und des Seins beruht. Das Bewußtsein und das Sein repräsentieren zunächst zwei verschiedene und gegeneinander selbständige Daseinssphären. Indem sich nun aber dasBewußtsein auf das Sein bezieht, es zu seinem Gegenstande macht, so wird damit das Sein, als Bewußtseinsinhalt, selbst zum Bewußt-Sein, zum vorstellungsmäßigen, ideellen Sein; und der Gegensatz des Seins und des Bewußtseins wird in die Einheit des Bewußt-Seins oder des Ideellen aufgehoben.Offenbar heißt nun dies nichts Anderes, als was der Satz der Phänomenalität oder der Bewußtseinsimmanenz in den Worten ausdrückt, daß alles Sein, was Inhalt des Bewußtseins ist, eben deshalb Bewußt-Sein oder ideelles Sein ist, d. h. daß wir vom (realen) Sein nur in der Form des Bewußt-Seins etwas wissen können, wobei das Reale selbst gänzlich unberührt bleibt. Hegel hingegen versteht die Identität des Seins und des Bewußtseins, die Tatsache der Bewußtseinsnatur unseres Wissens so, als ob beim Wissen das Sein als solches unmittelbar ins Bewußtsein hereingezogen und damit seine ideelle, bloß vorstellungsartige Natur bewiesen würde. Er deutet also in naiv-realistischer Weise das Bewußt-Sein als bewußtes (bewußt gewordenes) Sein und folgert aus dieser verkehrten Ausdeutung nicht bloß die rein logische (ideale) Beschaffenheit des Seins, d. h. den Panlogismus, sondern zugleich auch die Möglichkeit einer unmittelbaren und darum apodiktischen Erkenntnis des rein vorstellungsmäßigen Realen. Hegel identifiziert das bewußte Sein, anstatt mit dem Bewußt-Sein oder ideellen Sein, unmittelbar mit dem realen und gelangt dadurch zu der abenteuerlichen Behauptung, mit dem endlichen, diskursiven, bewußten Denken den Prozeß des absoluten, ewigen, vorbewußten und überbewußten Denkens unmittelbar als solchen nachdenken zu können.

33. S. 60. Wenn Hegel vorher gezeigt hat, daß die Notwendigkeit des religiösen Verhältnisses nicht aus der bloß äußerlichen und subjektiven Nützlichkeit begründet werden kann, sondern daß sie eine objektive und innerliche sein muß, so sucht er nunmehr den Nachweis zu liefern, daß dies nur der Fall ist, wenn das religiöse Verhältnis aus dem innersten Wesen Gottes selbst hervorgeht. Dazu darf aber Gott nicht, wie von Spinoza, bloß als absolute Substanz bezw., wie von Schelling, als die absolute Identität, genauer Indifferenz der beiden aufgefaßt werden, da es hierbei doch immer das erkennende Individuum ist, welches das Absolute durch Negation aller endlichen

Unterschiede bestimmt, sondern er muß als absolute Subjekt in dem Sinne verstanden werden, daß die Identität sich in sich unterscheidet und sich objektiverweise zum Bewußtsein ihrer selbst entwickelt.

34. S. 62. In diesem Satze ist deutlich das Cogito ergo sum als die Grundlage und Voraussetzung auch des Hegelschen Panlogismus ausgesprochen. Wie nach Descartes im Ichgedanken Bewußtsein und Sein unmittelbar in Eins zusammenfallen, so behauptet auch Hegel, daß ich im Bewußtsein mein eigenes Dasein selbst unmittelbar „begreife“. Der Ausdruck „Begriff“ hat also bei Hegel die doppelte Bedeutung, daß er ebensowohl unseren subjektiven Begriff, wie das Wesen der Sache selbst bezeichnet.

35. S. 64. Wenn der Prozeß des Geistes darin besteht, daß der Geist zu sich kommt, sich seiner selbst bewußt wird, wenn der Geist rein als solcher „verhältnislos“ ist und die Natur aus sich heraussetzt, um in der Beziehung auf ihr Sein, das von seinem eigenen verschieden ist, ein Bewußtsein von sich selbst hervorzubringen, so ist damit der objektive Denkprozeß von Hegel als ein unbewußter und vorbewußter ausgesprochen. Bewußtsein ist der Geist nur als endlicher Geist; und die ganze Entwickelung des Geistes strebt nur dahin, durch Vermittelung der Natur sich zu verendlichen, um dadurch im Menschen zum Bewußtsein seines eigenen unbewußten Wesens zu gelangen. Im Staatsbewußtsein erkennt der Mensch die staatlichen Einrichtungen und Gesetze als den Ausfluß einer vernünftigen Geistigkeit und fühlt sich dadurch frei und über die endlichen Beschränkungen emporgehoben, daß er jene als den objektiven Niederschlag seiner eigenen Vernunft betrachtet. In der Religion aber hebt sich auch diese letzte Fremdheit und objektive Beziehung auf, indem das menschliche Bewußtsein den gesamten Inhalt der natürlichen, wie der geistigen Welt als Erscheinung und Offenbarung desselben vernünftigen Wesens auffaßt, das auch sein eigenstes Wesen bildet. Dies alles läßt über den pantheistischen Charakter der Hegelschen Identitätsphilosophie keinen Zweifel; denn Pantheismus ist eine jede Gottesauffassung, wonach der absolute Geist als solcher unbewußt ist und nur erst in der endlichen Erscheinungswelt zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. Was indessen diesen Pantheismus für den oberflächlichen Blick verschleiert, ist der Umstand, daß Hegel den absoluten Geist als „absolutes Bewußtsein“ bestimmt und dadurch den Anschein

hervorruft, als wäre der Geist auch schon vor und abgesehen von seiner Entfaltung zur Erscheinungswelt als ein bewußtes Wesen aufzufassen. Nun beruht aber alles Bewußtsein nach Hegels eigener ausdrücklicher Erklärung auf einem „Verhältnis" des Idealen zum Realen, also darauf, daß beide an sich verschieden sind. Die absolute Identität des Idealen und Realen oder des Bewußtseins und des Seins kann folglich auch nicht als Bewußtsein bezeichnet werden. Wie bei Schelling, so ist mithin auch bei Hegel der Ausdruck „absolutes Bewußtsein" nur eine verunglückte Bezeichnung für dasjenige, was „unbewußtes absolutes Wissen" heißen sollte. Wie von Schelling, so ist aber auch von Hegel jener mißverständliche Ausdruck bloß deshalb gewählt, um dem menschlichen Wissen vom unbewußten absoluten Wissen den Charakter der apodiktischen Gewißheit zu sichern. Ihrem Wesen nach ist die Hegelsche Philosophie nichts Anderes als der Nachweis der Existenz und unbewußten Wesenheit der absoluten Vernunft, wodurch die gesamte Wirklichkeit sowohl ihrem Was, wie ihrem Daß, sowohl ihrem Inhalt, wie ihrer Form nach als Wirklichkeit bestimmt ist. Da aber Hegel, als Rationalist, diesen Nachweis über allen Zweifel hinauszuheben bestrebt ist, so sieht er sich folgerichtig genötigt, das (menschliche) Bewußtsein von der absoluten Vernunft unmittelbar als ein Bewußtsein der letzteren selbst und demnach als ein „absolutes Bewußtsein" aufzufassen. Durch diese Vertauschung eines Genetivus objectivus mit einem Genetivus subjectivus aber ruft er das Mißverständnis hervor, als wäre die absolute Vernunft oder der absolute Geist als ein bewußtes Wesen auch vor und abgesehen von seiner menschlichen Erscheinungsweise anzusehen.

36. S. 65. Vgl. hierzu die Einführung S. LXXVIII ff.

37. S. 66. Dem allgemeinen Begriffe Gottes entspricht auf der Seite der Erscheinung das ebenso allgemeine Bewußtsein von Gott. Bewußtsein aber kann ebensowohl die Form (Bewußtheit) wie den Inhalt des Bewußtseins bedeuten. Gott, als Form des Bewußtseins aufgefaßt, bedeutet, daß ich mir seiner im Gefühl bewußt bin; denn das reine unbestimmte Gefühl entspricht der abstrakten inhaltsleeren Bewußtseinsform. Hier bin ich mir seiner zwar unmittelbar gewiß, so wie ich mir meines eigenen Ich unmittelbar gewiß bin; allein wie die Gewißheit im letzteren Falle nur eine rein gefühlsmäßige ist, so versichert mich das subjektive Gefühl nur der Existenz, aber nicht des objektiven Inhalts

Gottes. Gott, als Inhalt des Bewußtseins angesehen, macht diesen zwar zu einem vorstellungsmäßig bestimmten, da der Inhalt des Bewußtseins Vorstellung ist, und also zu einem objektiven Gegenstande; indessen vermag die Vorstellung, wie es scheint, mir nicht zugleich die Existenz ihres Inhalts zu verbürgen. Nun ist aber das Wissen auf dem Standpunkte des absoluten Idealismus nicht nur Bewußtsein, sondern Selbstbewußtsein. Mein Bewußtsein von Gott und mein Bewußtsein von mir selbst sind eines und dasselbe; folglich bin ich mir Gottes so gewiß, wie des eigenen Selbst, weil mein Selbstbewußtsein als solches zugleich Gottes Bewußtsein ist. Darin liegt, daß die Gewißheit von Gott nicht bloß eine subjektive im Gefühl, sondern zugleich eine objektive in der Vorstellung ist. Vgl. hierzu die Anmerkungen 8 u. 16.

38. S. 68. Daraus, daß ich mir Gottes sowohl im Gefühl, wie in der Vorstellung gewiß bin, folgt nun aber noch nicht, daß dieser Gewißheit Wahrheit zukommt, d. h. daß Gott wirklich existiert, und zwar so existiert, wie ich ihn im Bewußtsein habe. Denn Wahrheit ist nach Hegel nur vorhanden, wo das Wissen mit seinem Gegenstande eins und dieser mithin selbst als Wissen erkannt ist. In diesem Sinne bezeichnet er die beiden erwähnten Formen der Gewißheit als Glauben und stellt diesen Glauben dem Wissen gegenüber. Aller Glaube ist als solcher ein Wissen, sofern er Inhalt des Bewußtseins ist. Wenn gewöhnlich der Glaube dem Wissen entgegengestellt wird, so geschieht es, weil er entweder der unmittelbaren sinnlichen Anschaulichkeit oder aber der begrifflichen (logischen) Vermittelung ermangelt, oder endlich zwar durch Gründe vermittelt ist, diese letzteren jedoch eine bloß subjektive Überzeugungskraft besitzen; insofern pflegt der Glaube als etwas nur Subjektives von der Objektivität des Wissens unterschieden zu werden. Auf der anderen Seite heißt Glaube nach Jacobi auch eine jede unmittelbare Gewißheit, einerlei, ob diese sinnlich oder geistig ist. In diesem Falle steht dem Glauben oder der unmittelbaren Erkenntnis das Wissen, als eine vermittelte Erkenntnis, gegenüber.

39. S. 70. Die von Jacobi beeinflußte Theologie der Aufklärung und diejenige Schleiermachers stimmen darin überein, daß sie ein unmittelbares Wissen von Gott behaupten. Hiergegen wendet sich Hegel in der ganz richtigen Überzeugung, daß es der geoffenbarten Religion nicht weniger als der vernünftigen Erkenntnis widerspreche. Das sog. unmittelbare Wissen nämlich, das sich feindlich gegen alles

Denken verhält, ist selbst nur eine Form des Denkens, wie denn bekanntlich Descartes das Ich, worauf sich das unmittelbare Wissen gründet, mit der Denktätigkeit selbst schlechthin gleichgesetzt hat; aber freilich ist es nur die niedrigste Form des Denkens, denn es besagt bloß, daß ein Inhalt überhaupt ist; Sein jedoch ist die allgemeinste, abstrakteste und dürftigste Denkbestimmung. Daß aber hierbei in der Tat nur eine Form des Denkens vorliegt, ergibt sich daraus, daß Denken eben diejenige Tätigkeit ist, die es rein mit dem Allgemeinen als solchen zu tun hat. Auch ist allein das Denken imstande, das Sein des Allgemeinen zu begründen. In der Hegelschen Logik nämlich erscheint das Sein als die abstrakte Allgemeinheit, ohne alle Beziehung auf ein Anderes. Genau so aber stellt sich Gott auf dem Standpunkte des unmittelbaren Wissens dar; und folglich ist in unserem Bewußtsein von Gott als abstrakter Allgemeinheit oder reinem Ich das Sein desselben unmittelbar enthalten. Hegel vergißt hierbei nur, daß das Sein der Logik nur den bloßen reinen Begriff des Seins, aber nicht dieses letztere selbst bedeutet, daß die Behauptung, Gott sei das Allgemeine, mithin nur dessen begriffliche, ideale, aber nicht Gottes reale Existenz begründen kann. Er übersieht mit dem gesamten Rationalismus, daß das unmittelbare Ich als solches nur die begriffliche Abstraktion der Bewußtseinsform im Gegensatze zum Bewußtseinsinhalt ist, und daß, falls Gott mit jener gleichgesetzt wird, das Sein desselben, dessen ich mir unmittelbar bewußt bin, nur Bewußt-Sein, aber kein reales Sein ist. Ich erkenne mein Ich unmittelbar als ein abstrakt Allgemeines, von dem ich nichts weiter aussagen kann, als daß es ist; und dieses Ich ist mit Gott identisch, sofern auch er ein abstrakt Allgemeines ist. Ich erkenne folglich Gott in meinem Ich und bin mir seiner unmittelbar bewußt. Nur freilich bin ich mir seiner als eines bloßen Bewußtseinsinhaltes bewußt und bin ich hierdurch mit keinem Schritt über die Bewußtseinsrealität oder das Vorstellungssein als solches hinausgekommen.

40. S. 71. Das unmittelbare Wissen besagt, daß ich mir Gottes so gewiß bin, wie meines eigenen Selbst oder Ich. Das Sein ist also nicht eigentlich ein solches Gottes, sondern es ist vielmehr zunächst mein eigenes Sein: Gott empfängt mithin sein Sein bloß von mir. Wenn damit Gott, wie es scheint, zur bloßen Vorstellung verflüchtigt und alles selbständige Sein ihm abgesprochen wird, so ist dieser Folgerung nur

dadurch zu entgehen, daß im Ich unmittelbar selbst der Punkt aufgezeigt wird, wo mein Sein und Gottes Sein in Eins zusammenfallen, das Besondere und Allgemeine Eins sind; und dieser Punkt ist das Gefühl, das wir somit als den „Grund" des göttlichen Seins zu betrachten haben.

41. S. 75. Im Gefühl ist der Gegensatz des Subjekts und des Objekts, des Besonderen und des Allgemeinen aufgehoben, ohne daß es doch damit aufhört, ein rein Subjektives, Ichliches und Unmittelbares zu sein. Das Gefühl ist eine Bestimmtheit, ein Zustand des einzelnen empirischen Ich, und doch enthält es, als Gefühl von Gott, zugleich die Beziehung auf das Allgemeine, Nichtichliche, Überempirische, Absolute in sich: mein Ichgefühl ist als solches zugleich Gottesgefühl. Aus der Reflexion auf diesen Unterschied im Gefühle Gottes ergeben sich die einzelnen besonderen religiösen Gefühle, und zwar die Furcht aus der Reflexion auf die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit des empirischen Ich zum Allgemeinen, Reue aus der Reflexion auf die eigene innere Nichtigkeit, Dankbarkeit als Gefühl der Förderung der empirischen Existenz des Selbstbewußtseins durch das Allgemeine, Liebe und Seligkeit als Gefühl der Einheit des Allgemeinen und Besonderen oder der Identität des Ich mit dem absoluten Wesen.

42. S. 75. Hier beginnt die berühmte Polemik Hegels gegen Schleiermacher und die Gefühlstheologie, die den Standpunkt vertreten, daß das Gefühl als solches selbst schon die Berechtigung seines Inhalts verbürge.

43. S. 80. In dieser Polemik ist Wahres und Falsches miteinander gemischt. Mit Recht setzt Hegel auseinander, daß ein Inhalt darum noch nicht für wahr gelten kann, weil er im Gefühle ist; denn dieses kann den allermannigfaltigsten Inhalt in sich einschließen, guten wie schlechten, und ist schon deshalb unfähig, die objektive Wirklichkeit eines Gegenstandes zu verbürgen, weil es selbst durch und durch subjektiv und zufällig ist. Das Gefühl ist als solches nur eine bloße Form für einen Inhalt, der auf einem ganz andersartigen Boden, nämlich auf demjenigen des Denkens, erwachsen ist. Ob ein Gefühl wahr oder falsch ist, hängt daher auch nicht von ihm als Gefühl, sondern lediglich von seinem Inhalt ab, der als Vorstellung der Kritik des Verstandes unterworfen ist. Wohl muß die Religion „ins Herz gebracht", d. h. zu einem innerlichen und unablösbaren Bestandteil des menschlichen Wesens

selbst gemacht und in gefühlsmäßige Bestimmtheit umgesetzt werden, um auf der Grundlage dieses Gefühls eine konstante und bestimmte Funktionsweise des Menschen zu vermitteln; allein aller Wert jenes Gefühls bestimmt sich doch einzig und allein nach dem Werte und der Beschaffenheit seines Vorstellungsinhalts. Ohne die Beziehung auf die Vorstellung bleibt das Gefühl nicht bloß inhaltsleer, sondern ist es notwendig auch der Gefahr des Vertrocknens und Verschwindens ausgesetzt, weil alles Gefühl, psychologisch angesehen, sich erst an der Vorstellung entzündet und sich fortdauernd durch den von jener erhaltenen Inhalt nährt; und auch das religiöse Gefühl ist dieses nur, sofern es Gott zum Inhalte hat, der aber doch selbst schon vorher erkannt sein muß, um Inhalt des Gefühles sein zu können. Daß das Herz oder das konstante religiöse Grundgefühl der Keim seines Inhalts sei, kann nur heißen, daß es die erste noch unentwickelte Weise ist, in welcher der religiöse Inhalt erscheint; aber diese Ursprünglichkeit ist nur relativ, sofern auch das unentwickelte religiöse Gefühl des Individuums nur das Produkt der gedanklichen Entwickelung des Inhalts von Seiten seiner Vorfahren ist; und am wenigsten kann behauptet werden, daß der Inhalt als solcher dem Gefühle angehöre. Dazu kommt, daß das zufällige und subjektive Gefühl auch nicht der Grund und das bestimmende Prinzip des freien vernünftigen Willens sein kann und daß Gott, sofern er im Gefühle ist, unmöglich jenes objektive, allgemeine und freie Wesen ist, als welches wir ihn vom religiösen Standpunkte aus betrachten müssen.

In alledem hat Hegel zweifellos gegen Schleiermacher recht. Jede Art von Theologie, die, statt Gott in objektiver Weise auf dem Wege des Denkens zu begründen, sich auf das eigene Gefühl, die sog. „Heilserfahrungen", beruft und aus ihnen die Bestimmungen des religiösen Verhältnisses zu gewinnen trachtet, ist hiernach ein einfacher unwissenschaftlicher und wertloser Atavismus. Aber freilich geht Hegel in der Hitze der Polemik entschieden zu weit, wenn er das Gefühl dadurch herabzusetzen sucht, daß er es als dasjenige bezeichnet, was der Mensch mit dem Tiere gemeinsam habe, und die Tatsache, daß nur der Mensch Religion habe, aber nicht das Tier, zum Beweise dafür glaubt anführen zu können, daß nur das Denken ein religiöses Verhältnis ermögliche. Bekanntlich hat Hegel dies anderweitig dahin zugespitzt, daß, wenn Schleiermacher recht habe, das absolute

Abhängigkeitsgefühl für das Wesen des Christentums auszugeben, daß dann der Hund der beste Christ sein müsse, ein Ausspruch, der zu seiner Zeit einen Sturm der Entrüstung gegen den Philosophen erregt und ihm die tiefste Gegnerschaft Schleiermachers und seiner Anhänger zugezogen hat. Hegel übersieht jedoch hierbei, daß dasjenige Gefühl, welches das Tier mit dem Menschen im allgemeinen gemeinsam hat, ein ganz anderes als das religiöse Gefühl, nämlich ein bloß sinnliches, aber kein geistiges Gefühl ist; er übersieht, daß das Gefühl, wenn schon nicht die höchste, so doch immerhin eine Form des religiösen Bewußtseins ist und es folglich schon aus diesem Grunde nicht angeht, den Tieren die Religion, oder doch wenigstens die Anlage zu derselben überhaupt abzusprechen und jene rein aufs Denken einzuschränken. Vgl. hierzu E. v. Hartmann: „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit“ (S. 3—11), wo der Nachweis geliefert ist, daß die Frage: „Haben die Tiere Religion?“ durchaus nicht so widersinnig ist, wie sie Hegel von seinem Standpunkte aus erscheinen mußte. Zu dem Ganzen vgl. Rosenkrantz: Leben Hegels S. 341—347 und E. v. Hartmann: „Die Religion des Geistes“ S. 27—35. Hier findet man die Hegelschen Ausführungen über das religiöse Gefühl von ihren Übertreibungen gereinigt und auf ihren Wahrheitsgehalt zurückgeführt.

44. S. 81. Der Widerspruch im Gefühl, daß es ein bloßer Zustand des empirischen Ich und doch zugleich Gefühl von Gott ist, oder, wie Hegel dies auch ausdrückt, daß es den Unterschied des empirischen und des reinen Ich (der individuellen Bewußtseinsform, die bei ihrer Inhaltslosigkeit und Abstraktheit zugleich ein Allgemeines ist) in sich enthält, dieser Widerspruch führt zur Verselbständigung und Objektivierung der Unterschiede: das empirische Ich setzt das reine aus sich heraus, veräußerlicht es und macht es gegenständlich; damit geht die Erkenntnisweise des Gefühls in diejenige der Anschauung des Göttlichen über, die als solche Kunstanschauung ist.

45. S. 84. Das Wesen der Kunst besteht nach Hegel in der sinnlichen Anschauung der Idee. Vom Begriffe unterscheidet sich die Idee in der Weise, daß jener das konstituierende Prinzip der objektiven Denkbewegung überhaupt ist, die Substanz oder vielmehr das Subjekt des Denkens, das sich in die ihm innewohnenden Bestimmungen oder Unterschiede auseinanderlegt, sie aus sich heraussetzt, expliziert und damit „realisiert“, sie gegenständlich oder objektiv macht und sich

dadurch wiederum mit ihnen zusammenschließt, die aus sich entlassenen in sich zurücknimmt, daß es sie als mit sich selbst identisch, als seine eigenen Bestimmungen erkennt, sie „als Momente in sich aufhebt“ und sich damit zur Idee vollendet. Die Idee ist folglich nur eine, und zwar die höchste Entwickelungsstufe des Begriffs: sie ist der einheitliche Inbegriff der Denkbestimmungen, in welche der Begriff sich auseinandergelegt und die er wieder in sich zurückgenommen hat, die Einheit des Begriffes und seiner Realität, die Übereinstimmung des subjektiven Faktors im Denken mit den objektiven Denkfaktoren oder des Denkens mit dem Sein, und sie heißt in diesem Sinne auch das Wahre, die Wahrheit, der wahre Gedanke, sofern auch im gewöhnlichen subjektiven Denken die Wahrheit auf jener Übereinstimmung beruht. Bedenkt man, daß dieser ganze objektive Denkprozeß bei Hegel im letzten Grunde nur auf einer Verselbständigung und Entsubjektivierung des Cogito ergo sum beruht (sofern die drei Momente des mit dem Sein identischen Ich, nämlich das denkende, das gedachte Ich, sowie die Einheit beider, bei Hegel nur als die Momente des dialektischen Prozesses auftreten), so entspricht das subjektive Moment oder der Begriff dem denkenden Ich, das objektive Moment oder die Realität dem gedachten Ich, die Idee hingegen der übergreifenden Einheit beider, worin jene als identisch erkannt sind.

Nun beruht die ästhetische Anschauung darauf, daß der sinnlich angeschaute Gegenstand als die Versinnlichung eines geistigen Gehaltes aufgefaßt wird, der jenen bis in die kleinsten Teile hinein, d. h. in konkreter Weise, bestimmt. Der geistige Gehalt des Kunstwerks muß also selbst ein konkreter sein, d. h. eine Vielheit von Momenten in sich schließen, die er objektiv und wirklich gemacht hat. Das tut aber nur die Idee, nicht der Begriff, der vielmehr an sich selbst abstrakt ist, sofern er nur die implicierte Einheit seiner Momente vor ihrer Entfaltung und Verwirklichung ist; und folglich kann Hegel sagen, daß der ästhetische Gegenstand auf der Versinnlichung der Idee beruhe, ja, es kann schon aus dem Grunde nur die Idee sein, die im Kunstwerke sinnlich angeschaut wird, weil die adäquate Verwirklichung des geistigen Gehaltes oder „die Zusammenstimmung des Gegenstandes mit seinem Begriff“ das Wesen, wie der ästhetischen Anschauung, so auch zugleich der Idee ausmacht. Eben hierin, daß sie noch sinnlich ist, beruht nun aber auch zugleich der Mangel der Kunstanschauung. Denn

die Idee ist ihrer Natur nach ein rein Geistiges, Unsinnliches und Übersinnliches und kann daher auch ihre höchste Verwirklichung nicht in der Sphäre des Sinnlichen erlangen. Wie das Ich nur als reines, von aller körperlichen Beimischung freies Wesen die Identität des Seins und Denkens und seinem Begriffe wirklich gemäß ist, so kann sich auch die Idee nur als reine Geistigkeit zu ihrem wahren Wesen vollenden und gibt es nur in dieser Sphäre eine wirkliche Zusammenstimmung des Gegenstandes mit seinem Begriffe. Im Kunstwerk hingegen ist die Idee, als sinnliche, doch mehr oder minder zufällig bestimmt; und die innere Lebendigkeit, das sich selbst im Anderen Wiedererkennen, das Selbstbewußtsein, worin das Wesen der Idee beruht, fällt hier in das subjektive Bewußtsein des anschauenden Subjektes. So ist also in der Kunstanschauung die Idee oder die Wahrheit zwar objektiv geworden, zur Erscheinung gelangt, aber diese Erscheinung ist hier eine noch unvollkommene, sofern der Gegenstand und das Selbstbewußtsein in ihr noch auseinanderfallen, das Objekt vom Subjekt noch verschieden ist und das religiöse Verhältnis, anstatt auf der Einheit beider, auf der äußerlichen Beziehung zu einer vom Menschen angeschauten und außerhalb seiner vorhandenen Gottheit beruht.

46. S. 88. Hegel unterscheidet innerhalb der Vorstellungsform des religiösen Glaubens das Sinnbild (Sohn Gottes, Zorn, Reue, Rache Gottes), den allegorischen Mythus (Baum der Erkenntnis, die Göttergeschichten Homers) und die wirkliche göttliche Geschichte. Daß er Jesus Christus als historische Persönlichkeit der Vorstellungsform des Glaubens zurechnet, die als solche nur eine unvollkommene und überwindungsbedürftige ist, beweist schon hier, wie weit er davon entfernt ist, eine einzelne gottmenschliche Erscheinung von zeitlicher Bedingtheit konstruieren zu wollen und damit etwa dem Historizismus der heutigen vulgären Theologie in die Hände zu arbeiten. „Nirgends," bemerkt hierbei David Friedr. Strauß mit Recht, „konstruiert Hegel das Selbstbewußtsein eines sich selbst als den gegenwärtigen Gott wissenden Individuums, sondern immer nur das Bewußtsein derjenigen, für welche ein bestimmtes Individuum der Gottmensch war." „Hegel sagt nicht, daß ein Individuum aufsteht, welches sein Selbstbewußtsein als Eins mit dem göttlichen weiß, sondern — daß es Glaube der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch, da ist. Erst wenn der wirk-

liche Weltgeist objektiv auf diese Stufe gelangt ist, tritt sie auch subjektiv in sein Bewußtsein ein. D. h. wenn die Menschen in ihrer Entwickelung zur Produktion dieses Bewußtseins reif geworden, äußert sich diese Reife als die schlechthinige Geneigtheit der Welt, in irgend einer ausgezeichneten Persönlichkeit jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen als verwirklicht vorauszusetzen" („Die christliche Glaubenslehre" II. 218 f.). Näheres hierüber siehe bei Bolland in seinem Kommentar zu Hegels Religionsphilosophie I. 127 ff.

47. S. 94. Es liegt im Wesen der Vorstellung, ihre Inhaltsbestimmungen zu verselbständigen und als einzelne nebeneinander aufzuführen; sie vermag deren innere Notwendigkeit nicht anzugeben, sie nicht auseinander zu entwickeln, sondern läßt sie in der Starrheit und Vereinzelung der Reflexion bestehen, verknüpft sie bloß äußerlich untereinander und verleiht ihnen dadurch den Charakter der Zufälligkeit. Darin besteht der Mangel der Vorstellungsform des Glaubens: er ist mit einem Worte der, daß sie widerspruchsvoll ist; die Vorstellung hat es mit geistigem Inhalte zu tun, von dem sie doch die Anschaulichkeit und Äußerlichkeit nicht soweit abgestreift hat, daß seine Bestimmungen sich innerlich (dialektisch) auseinander entwickeln, sondern diese behaupten sich infolge ihrer anschaulichen Natur als selbständige und kehren sich feindselig gegeneinander. Trotzdem ist die vorstellungsmäßige Bestimmtheit die einzige Bedingung, unter welcher der religiöse Inhalt lehrbar ist. Denn das Gefühl entzündet sich, wie gesagt, nur an der Vorstellung; und wenn es die Aufgabe der Religion ist, den Menschen von seiner Selbstsucht zu befreien und das Gefühl der allgemeinen Menschenliebe in ihm auszulösen, so ist dies nur in der Weise möglich, daß dem endlichen beschränkten Subjekte Gott als „das ungeheure Objekt" gegenübergestellt, der Mensch zur Einsicht seiner eigenen Nichtigkeit gebracht wird und damit das empirische Ich zum reinen begierdelosen Selbstbewußtsein sich erweitert. Diese Beziehung des endlichen Subjekts auf das absolute Objekt, diese Ineinssetzung beider ist der Glaube. Aber freilich bleibt auch das Zustandekommen des Glaubens auf der Vorstellungsstufe des religiösen Bewußtseins mit Zufälligkeit behaftet und der subjektiven Willkür preisgegeben. Denn ob die religiöse Lehre einschlägt, hängt von der jeweiligen Beschaffenheit, dem Geisteszustande, guten Willen des betreffenden Individuums u. s. w. ab. Sie selbst hingegen entbehrt der zwingenden

Notwendigkeit und muß sich schließlich auf irgend eine Autorität bezw. die Offenbarung stützen, die selbst wieder der Begründung durch irgend eine Autorität bedarf. Die Vorstellung wendet sich an das Herz und das Gemüt, läßt jedoch das Denken unbefriedigt, das nach Gründen für seinen Inhalt verlangt. Damit erhebt sich die Frage nach der Wahrheit des religiösen Inhalts; von dieser aber sahen wir, daß ihre Form nicht die Anschauung, auch nicht die Vorstellung, sondern vielmehr der Begriff oder die Idee ist, und diese bildet den Gegenstand der Philosophie. Es fällt mithin Hegel nicht ein, zu leugnen, daß die Religion es mit wahrem Inhalte zu tun habe. Die Vorstellung ist so wenig falsch, wie die Kunstanschauung darum als unwahr bezeichnet werden kann, weil sie das Wahre nur in der sinnlichen Form enthält. Kunst und Religion haben beide die Idee oder das Wahre selbst zum Gegenstande. Ihr Mangel ist nur, daß die Form, in welcher sie die Wahrheit enthalten, dem Wesen dieser letzteren nicht gemäß ist. So wenig also die Kunst durch die Religion widerlegt oder überflüssig gemacht wird, so wenig kann die Religion durch die Philosophie umgestoßen werden, weil erst das Denken der Idee zu ihrer adäquaten Form verhilft. — Der hiermit dargelegte Gedankengang erscheint im Texte dadurch einigermaßen verdunkelt, daß die Übergänge der einzelnen Gedanken nicht deutlich sind, ein Mangel, der indessen wohl mehr auf die Rechnung des Herausgebers als diejenige Hegels zu setzen ist. Es erschien jedoch nicht ratsam, in diesen klassischen Darlegungen der Religionsphilosophie eine Veränderung im Texte vorzunehmen, da solches ohne erhebliche Einschiebsel kaum zu bewerkstelligen gewesen wäre.

48. S. 96. Es ist an sich durchaus kein Widerspruch, daß Einem und Demselben entgegengesetzte Bestimmungen zukommen, Gott also zugleich allmächtig und allweise ist. Der Widerspruch kommt erst dadurch hinein, daß Hegel dem Begriff der Einheit denjenigen der Identität oder Dieselbigkeit Entgegengesetzter unterschiebt und nun behauptet, daß die unbestimmte göttliche Allmacht als solche zugleich die bestimmende und bestimmte Weisheit sei. Diesen Widerspruch hat Hegel selbst nicht anders als durch dessen ausdrückliche Anerkennung zu lösen gewußt, indem er behauptet hat, daß die absolute Vernunft oder Weisheit als solche zugleich die Macht ihrer Verwirklichung und der von ihr selbst gesetzte Widerspruch es sei, wodurch sie veranlaßt werde, ihren immanenten Inhalt zu entfalten. Es

ist jedoch leicht, zu sehen, daß unter der Voraussetzung ihrer unmittelbaren Identität die entgegengesetzte Annahme Schopenhauers ebenso möglich ist, wonach der unbestimmte (blinde) und unvernünftige Wille (Allmacht) das Grundprinzip der Wirklichkeit ist und die mit ihm identische Vernunft nur eine Erscheinung und Betätigungsart des Willens darstellt. In beiden Fällen ist der Widerspruch in das metaphysische Wesen des Daseins selbst hineingetragen und das Unlogische zum Prinzip erhoben, nur daß es bei Hegel ein vom Logischen selbst gesetztes und also bloß relativ Unlogisches ist, während nach Schopenhauer der Wille ein absolut Unlogisches ist, zu dessen unlogischer Natur es ebenso gehört, ein Logisches (die Welt der platonischen Ideen) aus sich herauszusetzen, wie das Logische nach Hegel kraft seiner eigenen Beschaffenheit den Widerspruch in sich hervorbringt. Der Panlogismus Hegels und der Panthelismus Schopenhauers entspringen mithin beide aus der unlogischen und unerlaubten Verwechselung der Begriffe „Identität" und „Einheit". Diese Verwechselung hat aber selbst ihren Grund wiederum nur darin, daß beide Philosophen das eine identische Wesen der Wirklichkeit nicht bloß überhaupt, sondern mit apodiktischer Gewißheit zu erkennen bestrebt und dadurch genötigt sind, die unmittelbare Identität des Seins und des Bewußtseins zu behaupten. Daß das Weltwesen eines und dasselbe in allen verschiedenen Erscheinungen ist, dagegen ist aus logischen Gründen durchaus nichts einzuwenden. Allein diese metaphysische Identität hat unmittelbar gar nichts mit der erkenntnistheoretischen Identität des Seins und des Bewußtseins zu tun. Nur indem diese letztere der ersteren untergeschoben wird und beide miteinander verwechselt werden, entsteht der Schein, als ob auch im metaphysischen Wesen Bewußtsein (Denken) und Sein, Vernunft und Allmacht (Wille) unmittelbar identisch seien; und diese Verwechselung führt alsdann dazu, sich einseitig auf den Standpunkt des Panlogismus bezw. des Panthelismus zu versteifen, je nachdem ob die Vernunft oder der Wille, das Denken oder das Sein zum Grundprinzip der Wirklichkeit gemacht wird; dies aber ist letzten Endes nicht so sehr eine Frage der Logik als vielmehr der persönlichen Charakterveranlagung. Nun ist die Behauptung der unmittelbaren Identität des Seins und des Bewußtseins nur eine Folge des Cogito ergo sum. Man wird also auch aus diesem Gesichtspunkte sagen

können, daß der Hegelsche Panlogismus sowohl, wie der Panthelismus Schopenhauers im Cogito ergo sum ihre letzte Wurzel haben. Vgl. mein Werk: „Das Ich“ usw.

49. S. 96. Die Bedeutung der Aufklärung besteht also nach Hegel darin, die Widersprüche des Vorstellungsglaubens aufgezeigt und damit diese Form des Glaubens als überwindungsbedürftig erwiesen zu haben. Die Vorstellung treibt sich durch ihre eigenen immanenten Widersprüche zu einer höheren Form des religiösen Bewußtseins fort. Darin besteht die Dialektik derselben; diese aber wird damit zur „formellen Willkür“, daß es mehr oder weniger von der zufälligen Betätigungsart des reflektierenden Verstandes abhängt, welche Bestimmungen als widerspruchsvoll herausgehoben werden, und inwieweit durch den Nachweis der widerspruchsvollen Beschaffenheit des Vorstellungsglaubens die Möglichkeit des Glaubens überhaupt verneint wird.

50. S. 98. Wenn Hegel vorher gezeigt hat, daß das unmittelbare Wissen aus dem Gesichtspunkte der Bewußtseinsform in der Gestalt des Gefühles unzulänglich ist, so sucht er nunmehr den Beweis zu liefern, daß es dies erst recht aus dem Gesichtspunkte des Bewußtseinsinhaltes in der Gestalt der empirisch bestimmten Vorstellung ist. Es gibt nämlich im Gebiete des Empirischen gar kein unmittelbares Wissen, sondern alles empirische Wissen ist vermittelt. Vermitteltes Wissen aber ist Denken, womit also auch die Vorstellungsform des Glaubens sich selbst zu derjenigen des Denkens forttreibt.

51. S. 101. Auch das religiöse Wissen ist vermittelt, und zwar entweder durch Lehre und äußere Offenbarung oder aber durch innere Offenbarung, auf welche sich alle äußere Offenbarung letzten Endes zurückführen läßt, da dem Menschen nichts zum Bewußtsein gebracht oder offenbart werden kann, als was er schon unbewußt in sich hat. Denn auch wenn ich Gott unmittelbar in mir selber finde, so ist doch mein Bewußtsein von Gott und Gottes Sein verschieden und weiß ich also von ihm bloß mittelbar. Wäre Hegel hierbei stehen geblieben, so hätte seine Auffassung der Religion und Gottes ein ganz verändertes Aussehen erhalten müssen. Allein Hegel begnügt sich, wie wir wissen, als Rationalist, nicht mit einem solchen indirekten Wissen Gottes, sondern sein Wissen von Gott verwandelt sich ihm um der apodiktischen Gewißheit willen unmittelbar in ein Wissen Gottes selbst im Sinne eines

Genetivus subjectivus. Damit aber taucht das unmittelbare Wissen, das er vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus mit Recht abweist, bei ihm im Folgenden nur in veränderter Form wieder auf und nimmt die Fassung an, daß mein (subjektives) Denken Gottes als solches eine (objektive) Erhebung zu Gott selbst bedeute.

52. S. 102. Die folgenden Ausführungen über die Beweise vom Dasein Gottes sind vornehmlich gegen K a n t s Kritik dieser Beweise gerichtet und ein Versuch, ihnen vom panlogistischen Standpunkte aus eine neue haltbare Form zu geben. Hegel kommt auf den gleichen Gegenstand noch einmal bei der Erörterung der historischen Religionen zurück und hat sich über die Gottesbeweise am ausführlichsten in den Vorlesungen ausgesprochen, die er eigens hierüber gehalten hat. Das Fragment dieser Vorlesungen ist vom ersten Herausgeber der Hegelschen Religionsphilosophie als Anhang des zweiten Bandes beigegeben worden; doch bietet der Anhang nichts wesentlich Neues und durfte daher hier beiseite gelassen werden.

53. S. 108. Das Endliche ist auf dem Standpunkte der sinnlichen Existenz ein Eingeschränktsein des Einen durch ein Anderes, das selbst wieder ebenso eingeschränkt ist. In der Befriedigung des Bedürfnisses, als des Ausdrucks dieser Endlichkeit, hebt zwar die Endlichkeit sich auf; allein die hiermit gesetzte Unendlichkeit ist „nur formell", keine eigentliche wahre Unendlichkeit, sofern das Bedürfnis von neuem erwacht und eine endgültige Befriedigung desselben im Endlichen nicht möglich ist. Im Tode erlischt das Bedürfnis für immer und findet insofern eine Erlösung des Endlichen von seiner Endlichkeit statt. Indessen ist auch dies keine wahre Erlösung, da das Endliche hiermit überhaupt vernichtet ist. Der Tod ist so die „gesetzte Nichtigkeit", die Negation des Negativen, nämlich des Endlichen; so aber ist er die „Rückkehr zum Positiven", und dieses ist nach Hegel das Bewußtsein. In seiner Naturphilosophie hat Hegel die Notwendigkeit des Todes dialektisch dadurch zu erweisen gesucht, daß der Tod durch den Widerspruch zwischen Individuum und Gattung als die Aufhebung dieses Widerspruchs gefordert werde. Im Sterben vollendet sich das Einzelne zum Allgemeinen; als das Allgemeine aber, worin das Einzelne als Moment erhalten ist, hat Hegel das Bewußtsein bezeichnet. So behauptet er auch hier, daß im Bewußtsein die wahre Erlösung des Endlichen von seiner Endlichkeit gegeben sei, sofern es nämlich als Bewußt-Sein

seine Selbständigkeit verliert und in der Sphäre des Idealen aufbewahrt bleibt. Über die wunderliche Annahme des Hervorgehens des Bewußtseins aus dem Tode (anstatt aus dem Leben), sowie die dialektische Konstruktion des Todes selbst bedarf es wohl keiner näheren Auseinandersetzung. Derartige apriorische Ableitungen können uns heute kaum mehr als ein Lächeln ablocken und beweisen nur aufs deutlichste das Verfehlte und Spielerische einer rein logischen Konstruktion der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit.

54. S. 114. Die sinnliche Existenz des Endlichen hebt sich durch den Tod ins Bewußtsein, das „unmittelbare (sinnliche) Bewußtsein“ ins vermittelte (reflektierende) Bewußtsein auf. Aber dieses ist auch zunächst nur ein endliches Bewußtsein, sofern es durch das Endliche bestimmt ist und dieses zu seinem unmittelbaren Inhalte hat, steht folglich dem Unendlichen als ein von ihm Verschiedenes, als das Andere desselben gegenüber. Zwar ist also hier ein Loskommen von der Endlichkeit vorhanden, indem die Endlichkeit ins Bewußtsein aufgehoben und damit ihrer Selbständigkeit und Realität beraubt ist; allein da es das Unendliche außer sich hat, so ist das endliche vermittelte Bewußtsein der Reflexion durch das Unendliche begrenzt und umgekehrt, und beide sind einander absolut entgegengesetzt. Nun ist es aber doch eben nur das endliche Bewußtsein oder das Ich, welches diesen Gegensatz zwischen dem Endlichen und Unendlichen denkt. Damit wird aber das Unendliche zu einem bloßen Gedanken des Endlichen: das Ich hebt den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen in sich auf, erklärt sich für den Schöpfer und Meister des Unendlichen und eignet sich damit selbst die Form der Unendlichkeit, d. h. der Absolutheit, an. Die nähere Darlegung und Kritik dieses Standpunktes eines sich selbst übersteigernden Subjektivismus und Individualismus gehört zu den Glanzpunkten der Hegelschen Religionsphilosophie. Indessen widerspricht dieser Standpunkt sich selbst, weil er zwar alle Bestimmungen des Begriffes im Hegelschen Sinne des Wortes enthält, sie aber durch die Verabsolutierung des endlichen Ich zur Karikatur verzerrt, ohne sie in ihrer wahren Bedeutung gelten zu lassen. Es ist dies, sagt Hegel, der Standpunkt unserer Zeit, und er hatte dabei wohl hauptsächlich die von Kant abhängige Theologie und skeptische Philosophie im Auge. Er ahnte nicht, daß am Ende des Jahrhunderts, in dem er lebte, eine Theologie als tonangebende den Zeitgeist beherrschen sollte, die

noch viel skeptischer und agnostischer inbezug auf die religiöse Metaphysik sein sollte, als alles, was er selbst in dieser Hinsicht im Sinne hatte, und daß eine Philosophie sich der weitesten Anerkennung erfreuen sollte, in welcher der Standpunkt des „abstrakten Selbstbewußtseins" die Zuspitzung zum äußersten Extreme erhalten würde, eine Philosophie, welche nicht nur die Religion für unmöglich erklären, sondern auch das philosophische Denken selbst zu einer Angelegenheit der subjektivsten Willkür machen würde.

55. S. 116. Der Standpunkt der Reflexion erklärt das Endliche unmittelbar als solches für ein Unendliches und hebt sich dadurch selber auf, daß das Unendliche hiermit als ein Besonderes und Subjektives bestimmt und die Identität des Endlichen und Unendlichen als eine bloß abstrakte und leere aufgefaßt ist. So bleibt auch die Reflexion mit demselben Mangel behaftet, wie das unmittelbare Wissen, nach welchem ich zwar von einem Objektiven weiß, das zugleich ein Allgemeines ist, dies Objekt jedoch selbst nur wieder zu etwas Subjektivem und hiermit Besonderem dadurch wird, daß sein Sein mit meinem unmittelbaren Bewußtsein, der F o r m meines Bewußtseins oder Ich, identisch sein soll. Demgegenüber hat die Reflexion es also zwar mit einem Bewußtseins i n h a l t zu tun; allein die Bestimmungen dieses Inhaltes sind auf dem Standpunkte der Reflexion bloß m e i n e Bestimmungen, nicht Bestimmungen des Allgemeinen; und darum findet auch auf diesem Standpunkte nur erst Gewißheit, aber keine Wahrheit statt, sofern hier die Subjektivität in ihrer Besonderheit erhalten bleibt und die Objektivität des Wissens noch nicht erreicht ist.

Dieser Mangel hebt sich nun im Denken auf; denn das Denken ist sowohl subjektiv wie objektiv, hat nicht bloß ein Allgemeines zum Gegenstande, sondern ist auch zugleich die Tätigkeit eines Allgemeinen. In der Andacht beziehe ich mich denkend auf ein Allgemeines, das ich darin als mein wahres Selbst erkenne, zugleich aber unterscheide ich mich von diesem Allgemeinen als ein Besonderes; ich gebe mich darin also ebenso nach meiner partikularen Bestimmtheit auf, wie ich mich zugleich als ein Accidentelles gegen die absolute Substanz behaupte. Hier ist mithin das Allgemeine nicht mehr leer, sondern erfüllt, nicht mehr ein abstraktes, sondern ein konkretes Allgemeines, sofern ich in ihm als Moment gesetzt bin. Die Unmittelbarkeit des Ich ist im Denken aufgehoben: das wahrhaft Seiende ist das Allgemeine, und dieses

ist selbst Gedanke, indem es unter anderem Inhalt auch das Ich hervorbringt.

Es braucht nicht noch einmal hervorgehoben zu werden, daß diese ganze Auffassung auf einer Verwechselung des objektiven und des subjektiven, des endlichen menschlichen und des absoluten göttlichen Denkens beruht. Nach Hegel ist das vom endlichen Subjekt gedachte Allgemeine unmittelbar zugleich das objektiv denkende Allgemeine selbst, das Allgemeine als Bewußt-Sein (Bewußtseinsinhalt) zugleich das Sein und folglich der besondere Bewußtseinsinhalt nur eine Besonderung des sich als Bewußtsein setzenden Denkens. Da hat es denn freilich keine Schwierigkeit, das wahre Verhältnis des Ich zum Allgemeinen auf rein dialektischem Wege abzuleiten, da dasjenige, was abgeleitet werden soll, im Wesen der Methode bereits von Anfang an vorausgesetzt ist.

56. S. 117. Auf dem Standpunkte des Denkens erscheint das Endliche als ein bloßes Moment des Unendlichen und dieses damit als die „absolute Negativität", worunter Hegel nichts Anderes versteht, als daß der Begriff sich in sich unterscheidet, sich negiert, um in den Unterschieden sich selbst, seine eigenen Bestimmungen wiederzuerkennen und sie damit als Momente in sich aufzuheben. Indem also der Begriff das Andere seiner selbst, das Negative negiert, so ist mithin die absolute Negativität, als Negation der Negation, zugleich die absolute Affirmation und damit die wahre vernünftige Unendlichkeit, eine Unendlichkeit, die nicht einfach oder leer ist, wie die abstrakte oder schlechte Unendlichkeit des Verstandes, sondern die zugleich eine Vielheit von Momenten in sich einschließt. Vgl. auch Anm. 11 u. 12.

57. S. 118. Endliches und Unendliches für sich genommen sind unwahr. Die Wahrheit ist die Vereinigung der beiden Gegensätze: das Endliche ist das Unendliche, das Unendliche ist das Endliche; das Unendliche besondert sich, verendlicht sich und wird Ich; das Ich erkennt sich als ein Allgemeines und wird unendlich. Gott ist mithin weder das Eine noch das Andere, sondern die Einheit beider, oder vielmehr er ist diese Denkbewegung vom Unendlichen zum Endlichen, vom Endlichen zum Unendlichen und somit seinem Wesen nach Leben, Denken. Es ist klar, daß Hegel zu dieser letzteren Behauptung nur dadurch gelangt, daß er den Begriff der Einheit auch hier wieder mit dem der Identität, und zwar der unmittelbaren Identität, vertauscht und

dadurch sich die Möglichkeit verschafft, die subjektive Denkbewegung als solche zugleich für eine objektive anzusehen. Unendliches und Endliches, Gott und Ich sind ihrem Wesen nach Eins; der Verendlichung des göttlichen Wesens zum Ich entspricht die Verunendlichung des Ich zu seinem wesenhaften göttlichen Grunde: nur unter dieser Bedingung ist die Absolutheit Gottes und die Wirklichkeit des Endlichen aufrecht zu erhalten, d. h. die monistische Auffassung ist die einzige, um die Begriffe Gott und Ich in widerspruchsloser Weise miteinander zu vereinigen. Insoweit ist Hegels Darlegung unanfechtbar. Nun aber behauptet Hegel, daß die beiden Gegensätze nicht nur in ihrem Grunde eins oder wesentlich identisch seien, sondern daß das eine Glied des Gegensatzes als solches unmittelbar das andere, das Endliche das Unendliche sei und umgekehrt; damit aber wird, da das eine Glied das Ich ist, sofern es das Allgemeine denkt, die ganze Bewegung zu einer bloßen reinen Denkbewegung und das Absolute im Sinne des Panlogismus zur bloßen Bewegung des Begriffs verflüchtigt. Allerdings ist die Behauptung jener unmittelbaren Identität die einzige Bedingung, unter welcher eine apodiktische Erkenntnis des Verhältnisses der Welt zu Gott möglich erscheint. Es ist indessen nicht schwer, zu sehen, daß diese Möglichkeit durch einen logischen Gewaltstreich erkauft ist und daß der Widerspruch, den Hegel für das objektiv treibende Prinzip der Denkbewegung erklärt, nur auf Grund des Strebens nach apodiktischer Erkenntnis von ihm selbst erst in den Gedankenprozeß hineingebracht ist. (Das Endliche ist das Unendliche.) Das unbefangene Denken führt nicht weiter als bis zur Annahme der wesenhaften Einheit beider oder irgendwelcher Identität von Gott und Mensch. Daß aber diese Identität eine unmittelbare und folglich dialektisch zu begreifen ist, das ist die dogmatische Voraussetzung des ganzen Hegelschen Denkens, die lediglich durch seinen rationalistischen Standpunkt bedingt ist.

58. S. 120. Diese Ausführungen Hegels über die Notwendigkeit einer Erkenntnis Gottes gerade auch aus religiösen Gründen sind auch heute von entschiedenster aktueller Bedeutung, wo Philosophie und Theologie gleich sehr darin übereinstimmen, daß es eine „Anmaßung" des menschlichen Intellektes sei, Gott erkennen zu wollen, und der Agnostizismus von der herrschenden theologischen Richtung für der Weisheit höchsten Schluß erklärt wird. Dabei spielt auch heute wieder die Be-

rufung auf die unmittelbare Beobachtung und Erfahrung in der Begründung jenes agnostischen Verhaltens die Hauptrolle. Mit Recht weist jedoch Hegel demgegenüber darauf hin, daß die innere Erfahrung und Beobachtung des religiösen Menschen auch Erfahrung und in religiöser Beziehung gehaltvoller sei, als das gewöhnliche Bewußtsein der empirischen Erkenntnis und daß ohne spekulative Ausdeutung und gedankliche Zergliederung des religiösen Bewußtseins der Empfindung und Andacht notwendig der Inhalt ausgehe. Ein Blick auf die heutige Theologie, in welcher das historische Moment das spekulative ganz und gar überwuchert und als Folge hiervon ein überschwänglicher und phrasenhafter Kultus der menschlichen Persönlichkeit J e s u den Mangel an wahrhaft religiösem Gehalte ersetzen muß, beweist, daß hierbei die Historie nicht weniger als die Religion zu kurz kommt. Denn schöne Gefühle und pompöse Redensarten über die Bedeutung der Persönlichkeit im menschlichen Geistesleben vermögen für sich allein kein religiöses Bewußtsein zu begründen; sie schöpfen ihren eigenen religiösen Charakter am Ende doch nur aus der spekulativen Arbeit vergangener Epochen, die in den Empfindungen der gegenwärtigen Menschheit gleichsam aufbewahrt ist und nun bis auf weiteres unwillkürlich bei Erweckung dieser Empfindungen mit ausgelöst wird. Dabei muß aber über kurz oder lang das religiöse Bewußtsein selbst verkümmern; denn dieses beruht durchaus nur auf der Beziehung des Menschen zu Gott und der Art, wie diese Beziehung vom Menschen vorgestellt wird, und kann, sofern es sich nur selbst versteht, nicht dadurch befriedigt werden, daß man ihm die geschichtliche Verwirklichung einer derartigen Beziehung in einem anderen Menschen vorführt. Man mag für seine eigene Person Agnostiker sein und theoretische Erörterungen über das Wesen Gottes ablehnen: praktisch kann man sich dem gar nicht entziehen, vom Standpunkte des religiösen Bewußtseins aus die Beschaffenheit des religiösen Objektes auszumitteln, da es ohne eine solche Bestimmung dem Subjekte an einem Anknüpfungspunkte für das Denken fehlen würde, um seine religiösen Funktionen darauf zu richten.

Nur in dem Falle wäre eine Erörterung des Wesens Gottes absolut unmöglich, wenn Gott ein schlechthin Alogisches wäre und gar keine Beziehung zur denkenden Vernunft besäße. Da aber das religiöse Bewußtsein von sich aus die Vernünftigkeit Gottes p o s t u l i e r e n muß, weil andernfalls ein religiöses Verhältnis unmöglich wäre, so ist

es reine Willkür und Kleinmut, eine nähere Bestimmung des göttlichen Wesens abzuweisen. Ist Gott aus religiösen Gründen überhaupt als ein vernünftiges Wesen aufzufassen, so kann man sich den weiteren Fragen konsequenterweise gar nicht entziehen, ob Gott bloße Vernunft ist, wie Hegel will, oder ob die Bestimmung der Vernünftigkeit sein Wesen noch nicht erschöpft, und welche anderen Bestimmungen hinzukommen müssen, um den Begriff Gottes, als eines vernünftigen Wesens, zum vollen Begriffe Gottes zu ergänzen, so ist es auch nicht mehr abzuweisen, daß man sich eine nähere Vorstellung von der göttlichen Vernunft, ihrer Art der Wirksamkeit und überhaupt von der Betätigung des göttlichen Wesens bildet usw. Bedenkt man nun, daß es nicht zweierlei Art von Vernunft geben, sondern die menschliche Vernunft nur eine Einschränkung und Besonderung der göttlichen sein kann, so hat Hegel recht, daß der Agnostizismus das Göttliche als die Ohnmacht setze, zu sich selbst kommen zu können; denn hiernach kann in der Tat das menschliche Bewußtsein von Gott seinem Wesen nach nur ein Moment im Wissen des göttlichen Wesens selber bilden. Übrigens hat der Agnostizismus der modernen Theologie seinen eigentlichen Grund auch gar nicht in objektiven philosophischen Erwägungen, sondern in der mehr oder minder klaren Empfindung, daß ein Versuch, das Wesen Gottes in spekulativer Weise auszudenken, möglicherweise nicht zu einem Gottesbegriffe führen könnte, wie der dualistische Standpunkt des Christentums ihn fordert. Man weist die Spekulation als unmöglich ab, nicht weil man von ihrer Wertlosigkeit und Unfähigkeit überzeugt ist, sich Gott in widerspruchsloser Weise zu denken, sondern weil jeder bisherige ernsthafte derartige Versuch das Eine klar erwiesen hat, daß derjenige Gott, wie die Theologie genötigt ist, ihn sich zu denken, in der Spekulation keine Stütze findet. Anstatt aus der Unmöglichkeit, den Gott des jüdisch-christlichen Theismus spekulativ zu begründen, die Verkehrtheit dieses Gottesbegriffs zu folgern, verwirft man die Spekulation, weil man nicht den Mut und die Kraft besitzt, über den bisherigen religiösen Standpunkt hinauszuschreiten. Voluntas superior intellectu! Das ist genau dieselbe Lage, in welcher sich gegenwärtig auch die Philosophie befindet, die auch nur deshalb agnostisch ist, weil sie sich von dem rationali-

stischen Wahne einer apodiktischen Erkenntnis der Wirklichkeit bezw. dem Cogito ergo sum noch immer nicht frei gemacht hat und ihr soviel doch jedenfalls klar geworden ist, daß es auf spekulativem Wege nicht möglich ist, eine solche Erkenntnis zu erlangen bezw. daß es vom Jenseits der Erfahrung und des Bewußtseins keine apodiktische Erkenntnis gibt.

59. S. 120. Der Standpunkt der Religion heißt absolut, sofern er das Endliche nur als Moment (Erscheinung) des Unendlichen, nicht aber als etwas Selbständiges und Fürsichseiendes betrachtet; insofern ist das Vernünftige der „Boden der Religion", erhebt sich der wahre religiöse Standpunkt über alle Reflexion, welche die Gegensätze in ihrer Gegenüberstellung festhält und das Absolute in abstrakter Weise als ein solches auffaßt, das den Gegensatz des Endlichen außer sich hat, und wird das Bewußtsein dieses Standpunktes von Hegel als absolut bezeichnet. Mit dieser Ansicht ist der dualistische Theismus der jüdisch-christlich-mohammedanischen Religion als ein der Reflexion angehöriger verworfen und an seine Stelle der Monismus gesetzt, und zwar als ein konkreter Monismus, der die endliche Wirklichkeit nicht negiert, wie der abstrakte Monismus Spinozas und der Inder, sondern sie als seinen Inhalt in sich einschließt.

60. S. 121. Aus der Darstellung im Texte geht aufs deutlichste hervor, daß Hegel, wie oben Anm. 35 bereits angedeutet wurde, das Absolute als solches, vor und abgesehen von seiner Entäußerung zur Welt, durchaus als ein unbewußtes Wesen aufgefaßt hat, und daß es ein grundsätzliches Mißverständnis der Rechtshegelianer und neuerer Theologen ist, wenn sie die Gottesauffassung Hegels im Sinne eines spekulativen Theismus deuten. Hegel sagt ausdrücklich, daß der Begriff Bewußtsein nur auf der Seite der Erscheinung des Geistes Geltung habe und durch ein Verhältnis des Wissens und seines Gegenstandes bedingt sei, wie ein solches nur im Endlichen möglich ist. Nur der endliche Geist ist bewußter Geist; der Geist rein als solcher hingegen oder der absolute Geist ist über alle Verhältnismäßigkeit erhaben und kann demnach auch nicht als ein bewußter angesehen werden. Das Bewußtsein ist nur ein Moment des Geistes; er selbst hingegen ist das übergreifende Prinzip, wodurch dies Moment gesetzt wird; und sein Wesen ist eben gar kein anderes, als daß er sich für sich setzt, sich seiner selbst bewußt wird, wie dieses durch die Form der Endlichkeit be-

dingt ist. Mit andern Worten: das absolute Bewußtsein Hegels ist unmittelbar nur das Bewußtsein, das der Mensch vom Absoluten hat; und nur sofern der Mensch bloß eine Erscheinung bezw. ein Moment des Absoluten darstellt, ist das Bewußtsein des Menschen vom Absoluten mittelbar zugleich ein Bewußtsein des Absoluten von sich selbst. Das Absolute also muß sich verendlichen, um zum Bewußtsein seiner selbst zu kommen; es kommt aber eben deshalb auch nur zu einem endlichen Bewußtsein seiner selbst, das nur aus dem Grunde ein absolutes Bewußtsein heißen kann, weil es das Absolute in adäquater, seinem Wesen entsprechender Weise spiegelt. Da aber das Bewußtsein vom Absoluten bei der grundsätzlichen Vertauschung der beiden verschiedenen Genetive bei Hegel zugleich die Bedeutung eines Bewußtseins des Absoluten (Gen. subjectivus) annimmt, so entsteht daraus der Schein, als ob das absolute Bewußtsein Hegels ein unmittelbares Bewußtsein des Absoluten von sich selbst, oder als ob das Bewußtsein eine wesentliche Bestimmung des Absoluten, auch abgesehen von seiner Erscheinung innerhalb der Welt, darstelle. Es mag dahingestellt bleiben, inwieweit diese irrtümliche Ansicht von Hegel selbst verschuldet oder wohl gar von ihm beabsichtigt ist, um den Gegensatz seines pantheistischen Standpunktes zum christlichen Theismus nicht allzu schroff herauszukehren. Sicher ist, daß die Hauptschuld an diesem Mißverständnis auch hier das Streben nach apodiktischer Erkenntnis und die darauf begründete dialektische Methode trägt, welche die Identität des Seins und des Bewußtseins voraussetzt und folgerichtig genötigt ist, auch das (menschliche) Bewußtsein vom absoluten Sein unmittelbar als absolutes Bewußtsein in dem Sinne aufzufassen, als ob das absolute Sein als solches zugleich ein absolutes Bewußtsein wäre. Vgl. hierzu mein Werk: „Die deutsche Spekulation seit Kant". 271—278. — Im übrigen ist die Bestimmung der Religion als des „Selbstbewußtseins des absoluten Geistes" eine der tiefsinnigsten und folgenschwersten der ganzen Hegelschen Religionsphilosophie; denn sie allein begründet nicht bloß die Notwendigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Erkenntnis des religiösen Verhältnisses, sondern knüpft auch zugleich das Band zwischen Gott und Mensch so eng, daß hiermit alle sonstigen „Vermittelungen" zwischen beiden sich als überflüssig und sinnlos ausweisen. Man kann die Religion nicht höher werten, als Hegel es getan hat, wenn er sie im letzten Grunde

nicht als die Angelegenheit eines Menschen, sondern als die höchste Bestimmung des Absoluten selber hinstellt.

61. S. 122. Der absolute Geist ist „Sichwissen", sofern alle seine Gedanken unmittelbar nur Bestimmungen oder Momente seines eigenen idealen Wesens bilden, die Dinge nur sind, sofern sie von ihm gedacht werden, oder Denken und Sein im absoluten Geist zusammenfallen. Das Mißverständliche besteht auch hier nur wieder darin, daß Hegel das Sich-wissen des absoluten Geistes als „Bewußtsein" bestimmt, während es doch in Wahrheit nichts Anderes ist als ein unbewußtes absolutes Wissen, wie dieses schon Plotin erkannt hat.

62. S. 123. Das Bewußtsein des Menschen vom Absoluten (des Absoluten — Genetivus objectivus!) ist ein natürlich vermitteltes, ist bedingt durch die endliche Welt oder die Natur. Der endliche Geist des Menschen also setzt die Natur als das Erste und Unmittelbare, sich selbst als das Zweite, sein Bewußtsein vom Absoluten (seiner selbst und der Natur) als das Dritte. Nun ist aber nach Hegel das Bewußtsein vom Absoluten als solches zugleich ein Bewußtsein des Absoluten (der Genetivus objectivus schlägt in den Genetivus subjectivus um!) Damit werden die Natur und der endliche Geist zu Inhalten und Momenten des Absoluten, das Absolute wird zum absoluten Geist und weiterhin zum absoluten Bewußtsein, und das bisherige Verhältnis der drei Glieder kehrt sich um: das Absolute, der absolute Geist wird zum ersten, die Natur (als Bedingung des endlichen Geistes) wird zum Zweiten, durch den absoluten Geist Gesetzten, und der endliche Geist, der die Natur zur Voraussetzung hat, erscheint nun selbst als der durch die Natur vermittelte absolute Geist und also als absolutes Bewußtsein. Insofern kann Hegel sagen, daß das Erste, Unmittelbare, nicht gesetzt Erscheinende, die endliche Welt oder die Natur, im Resultate zu einem Gesetzten wird oder, wie er dies auch wohl auszudrücken pflegt, daß der Fortgang des dialektischen Prozesses zugleich ein Rückgang in seinen Grund, zum Ausgangspunkte der Denkbewegung darstellt, und kann er in der Notwendigkeit, womit der Genetivus objectivus in den Genetivus subjectivus umschlägt, den Beweis für die Wahrheit und Notwendigkeit der Religion erblicken. Es braucht nicht noch einmal darauf hingewiesen zu werden, daß jene vermeintliche Notwendigkeit letzten Endes auf das Cogito ergo sum zurückweist, wonach der Gedanke des Menschen vom Ich unmittelbar zugleich der Gedanke des

Ich als denkenden Subjekts zu sein — s c h e i n t. Wie das Wesen des Ich scheinbar darin besteht, sich selbst zu denken, vom Subjekt zum Objekt und von diesem wiederum zu jenem überzugehen (Ich=Ich=Ich), so macht nach Hegel der Übergang des absoluten zum endlichen Geist und umgekehrt das göttliche Leben aus; und Gott stellt sich ihm in demselben Sinne als die Einheit des Natürlichen und Geistigen dar, wie das Ich die Einheit und Identität des Subjekts und des Objekts bildet. Dabei hat jedoch der Geist die Priorität vor der Natur und ist er das bestimmende Prinzip der letzteren, denn auch das Ich ist das übergreifende Prinzip, wodurch Subjekt und Objekt produziert und zur Einheit und Identität miteinander verschmolzen werden. In der Anerkennung, daß das Ich Prozeß ist, nicht i s t, sondern sich immer von neuem s e t z t und das Subjekt dieses Prozesses selbst der Geist ist, besteht der wesentliche Fortschritt Hegels über S c h e l l i n g hinaus; denn damit erst ist die letzte metaphysische Konsequenz aus dem Cogito ergo sum gezogen, während S c h e l l i n g dabei stehen geblieben war, den Grund des Ich-Subjekts und Ich-Objekts als bloße Indifferenz der beiden aufzufassen, und die prozeßartige Natur des Ich zwar anerkannt, aber selbst noch nicht genügend herausgearbeitet hatte. Vgl. hierzu m e i n e Ausgabe von „Schellings Münchener Vorlesungen“ (Dürrsche Buchhandlung, Leipzig), insbesondere die Anmerkungen S. 301 ff.

63. S. 123. Das menschliche Bewußtsein von Gott ist nach Hegel als solches unmittelbar das Bewußtsein Gottes selbst mit seiner Identität von Sein oder Denken. Daraus folgt, daß Gott im menschlichen Bewußtsein nicht bloß erscheint, bloßer Gegenstand dieses Bewußtseins ist, zu ihm als ein von ihm Verschiedenes im Verhältnis steht, sondern daß er darin unmittelbar sich selbst erscheint, d. h. den Unterschied zwischen sich und dem endlichen Bewußtsein, dem Sein und dem Bewußt - Sein aufhebt und sich damit erst zur Wahrheit der Erscheinung vollendet. Das Bewußtsein und der Unterschied gehört also auch hiernach nur wieder der endlichen Seite, der Seite der Erscheinung an; das Wesen hingegen, welches erscheint, ist über den Unterschied schlechthin erhaben und setzt denselben nur, um ihn ebenso beständig wieder in sich zurückzunehmen. Diese Zurücknahme ist nun aber unvollständig, solange sie nur im Wissen stattfindet. Die bloße theoretische Einsicht in die Identität des endlichen und des absoluten

Geistes ist noch nicht die konkrete Verwirklichung der Idee; denn diese hat ihr Wesen darin, nicht nur Denken, sondern Identität von Sein und Denken zu sein. Folglich muß zur Einsicht in jene Identität von Mensch und Gott die praktische Verwirklichung derselben hinzukommen; und dies geschieht durch den Willen im Kultus.

64. S. 124. Göttliches Sein und menschliches Bewußtsein von Gott stehen sich zunächst als zwei voneinander Unterschiedene, als Gegensätze gegenüber. Nun aber bezieht sich Gott wesentlich auf das Bewußtsein, sofern das menschliche Bewußtsein von Gott als solches zugleich Gottes Bewußtsein von sich selbst und somit das göttliche Sein in seiner Erscheinung selbst Bewußtsein, und zwar göttliches Selbstbewußtsein ist. So ist der Kultus, welcher die praktische Verwirklichung der göttlichen Idee zur Aufgabe hat, selbst zunächst theoretisch, indem das Bewußtsein Gottes (der Genetiv sowohl subjektiv wie objektiv genommen) den Ausgangspunkt des praktischen Verhaltens bildet; die allgemeine Form dieser ersten theoretischen Seite des Kultus aber ist der Glaube.

65. S. 125. Der Glaube, wie Hegel ihn hier bestimmt, der Glaube im religiösen Sinne oder als erstes noch theoretisches Moment des Kultus ist die Gewißheit, daß Gott mit mir identisch ist, mein Bewußtsein von Gott Gottes Selbstbewußtsein, mein Selbstbewußtsein ein göttliches Bewußtsein, mein Bewußt-Sein das Sein Gottes selber ist, und zwar als eine durch Gott vermittelte Gewißheit. Die Wahrheit dieser Gewißheit besteht darin, daß das Wissen hier mit seinem Gegenstande eins ist; ihre religiöse Bedeutung aber ergibt sich daraus, daß das Bewußtsein des Menschen von seiner Identität mit dem göttlichen Sein die Abstraktion von aller Besonderheit, von aller endlichen Bestimmtheit und Beschränktheit in sich einschließt und damit im Menschen das Gefühl der Freiheit auslöst. Indem ich mein Wesen als eins mit dem göttlichen Wesen weiß, mein Selbst als identisch mit Gott erkenne, fühle ich mich von meiner Endlichkeit erlöst und gewinne ich in Gott jenes absolute Leben, nach dem ich mich vergeblich sehne, solange ich den Schwerpunkt meines Seins in die Endlichkeit meines Geistes hineinverlege, d. h. solange ich mein Ich als ein selbständiges und substantielles Wesen auffasse. Gott ist das „Ansich meines Selbstbewußtseins“; mein Selbstbewußtsein ist in Wahrheit das Bewußtsein meines Selbst als des Selbstes Gottes. In dieser Beziehung meines Selbst auf Gott, in diesem

Bewußtsein, an sich, dem Wesen nach, im tiefsten Selbst mit Gott identisch zu sein, besteht, wie Hegel mit Recht hervorhebt, das Wesen der Persönlichkeit, die folglich nur spekulativ, nämlich durch die Unterscheidung des Ich vom Selbst zu fassen ist. Hegels Fehler ist nur, das göttliche Selbst des Menschen um der apodiktischen Erkenntnis willen mit dem Selbst b e w u ß t sein unmittelbar identifiziert und damit das göttliche Sein in ein bloßes Bewußt-Sein, in reines Wissen verflüchtigt zu haben.

66. S. 126. Vgl. hierzu Anm. 8 u. 54.

67. S. 128. Auch von dieser Polemik Hegels gegen den Pantheismus gilt das in der Anm. 28 Gesagte, daß sie nämlich gar nicht die eigentliche Grundanschauung des Pantheismus überhaupt, sondern nur eine einseitige und schiefe Ausdeutung des letzteren trifft, die Auffassung nämlich, daß Alles und Jedes, und zwar in seiner Zufälligkeit und Besonderheit, Gott ist. Das ist aber in Wahrheit gar kein Pantheismus, sondern vielmehr N a t u r a l i s m u s , und es ist nur der Umstand, daß diese naturalistische Ansicht gewöhnlich mit dem Spinozismus in Zusammenhang gebracht und für die Meinung des „Pantheisten“ S p i n o z a ausgegeben zu werden pflegt, der auch Hegel dazu verleitet hat, von Pantheismus zu sprechen, wo es Naturalismus heißen sollte. Vgl. auch Anm. 29. Allerdings hatte ja Hegel alle Ursache, diese naturalistische Ausdeutung von sich abzuwehren; denn die Annahme, daß mein Selbstbewußtsein als solches das göttliche Sein oder mit Gott unmittelbar identisch sei, läßt sich mit ganz dem gleichen Rechte naturalistisch deuten, wie sie der Möglichkeit der Hegelschen Auffassung Raum gibt. Wenn Gott mein Selbst b e w u ß t sein, mein Ich als solches unmittelbar mein Selbst ist, so folgt, daß entweder ich selbst Gott bin, oder daß ich nur eine endliche Erscheinung des allein realen Gottes bin. Tatsächlich haben ja auch F e u e r b a c h und S t r a u ß die Hegelsche Ansicht im ersteren Sinne ausgedeutet und damit den Panlogismus des Meisters ganz und gar auf das Gebiet des Anthropologismus und Materialismus hinübergezogen. Dieser von Hegel nicht beabsichtigten Ausdeutung ist aber nicht durch eine mißverständliche Polemik gegen den Pantheismus überhaupt zu entgehen, sondern nur durch die Umdeutung der u n m i t t e l b a r e n Identität des Seins und des Bewußtseins, des menschlichen Selbstbewußtseins und des göttlichen Seins, in eine bloß m i t t e l b a r e Identität, indem nämlich Ich und

Selbst in der Weise voneinander unterschieden werden, daß das Selbstbewußtsein oder Ich nur als die subjektive, erscheinungsmäßige und vermittelte Art und Weise gilt, wie das mit Gott identische Selbst sich innerhalb des endlichen Geistes spiegelt. Vgl. meinen Aufsatz über „Das religiöse Verhältnis“ im „Freien Wort“ (1904) No. 11 u. 12. Von einer solchen Auffassung will aber freilich Hegel nichts wissen, denn sie setzt den Bruch mit der dialektischen Methode und damit zugleich mit dem Streben voraus, das göttliche Sein mit apodiktischer Gewißheit zu erkennen, wie diese nun einmal das Lebenselement der rationalistischen Denkart bildet.

68. S. 128. Vgl. über Meister Eckardt (Eckehart) die treffliche Ausgabe von Büttner: „Meister Eckeharts Schriften und Predigten“. Eugen Diederichs Verlag 1903.

69. S. 132. Da das Bewußtsein des Menschen von Gott als solches unmittelbar identisch ist mit dem Bewußtsein Gottes vom Menschen, so versteht es sich von selbst, daß der Inhalt des religiösen Glaubens sich verschieden darstellt je nach der Verschiedenheit des menschlichen Geistes, daß er sich mit den Entwickelungsstufen dieses Geistes modifiziert und zunächst sich in demselben Maße als der Glaube eines bestimmten Volkes, einer Nation usw. darstellt, wie der absolute Geist sich von allgemeinsten zu immer konkreteren, seinem Wesen immer mehr entsprechenden Formen fortentwickelt. Diese Auffassung bildet den vielleicht wertvollsten Kern der Hegelschen Religionsbetrachtung, wodurch sie die ganze nachfolgende Entwickelung am entschiedensten beeinflußt hat.

70. S. 136. Die Auffassung des religiösen Verhältnisses als einer einheitlichen, aber doppelseitigen Funktion, wie sie den Standpunkt eines konkreten Monismus voraussetzt, enthält die einzige Möglichkeit, um die göttliche Absolutheit und die menschliche Selbständigkeit miteinander in Einklang zu bringen, ohne auf Seiten Gottes seine Allmacht, auf seiten des Menschen den Begriff der Freiheit aufzuheben. An der Unmöglichkeit einer Lösung dieses Problems muß jede dualistische Weltanschauung und damit auch der Theismus in allen seinen verschiedenen Formen notwendig scheitern. Wenn die Kürze der Darlegung jener Auffassungsweise bei Hegel in keinem Verhältnis steht zur grundlegenden Wichtigkeit ihres Inhalts, so haben sich die Schüler und Nachfolger Hegels um so eifriger bemüht, die hier nur angedeutete

Ansicht in den Mittelpunkt ihrer religionsphilosophischen Betrachtungen zu rücken. Besonders ist dies von seiten A. E. Biedermanns in seiner „Christlichen Dogmatik" (1868) geschehen. Die ausführlichste und glänzendste Erörterung dieses Punktes aber hat E. v. Hartmann in seiner „Religion des Geistes" geliefert. Vgl. auch dessen Schrift: „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie", insbes. S. 100 ff.

71. S. 147. Vgl. Anm. 35.

72. S. 154. Die hier gegebene Darlegung des Verhältnisses der Religion zum Staate gehört zu den Glanzpartien der Hegelschen Religionsphilosophie und ist auch heute noch nicht veraltet, ja, gegenwärtig vielleicht noch aktueller als zu Hegels Zeiten. Ganz besonders gilt dies von der Erörterung des Gegensatzes zwischen jenen beiden Mächten, wie er vor allem seit der Reformation, dem Erwachen des eigenen Selbstbewußtseins der Völker und damit des Bewußtseins ihrer Freiheit gegenüber der kirchlichen Gebundenheit, hervorgetreten ist. Damals war es in der Tat der Staat, der dieser Gebundenheit gegenüber sich selbst zum Horte der persönlichen Freiheit aufwarf. Es gehört infolge hiervon zu den tiefsten Überzeugungen Hegels, der sich darin je länger je mehr als Protestanten fühlte, daß der Staat recht eigentlich seinem Wesen nach die „Wirklichkeit der konkreten Freiheit", der persönlichen Freiheit des Einzelnen im Zusammenhange der Allgemeinheit und damit zugleich der Sittlichkeit in ihrem allein gültigen weltlichen Sinne darstelle. (Vgl. Ww. Bd. VIII, 314.) Demgegenüber beansprucht die katholische Kirche, von sich aus die sittlichen Pflichten zu bestimmen, und gibt dadurch die Veranlassung zu einem doppelten Gegensatze, welcher die moderne Welt zerklüftet: dem Gegensatze einerseits zwischen staatlichen und religiösen Pflichten und andrerseits zwischen der staatlichen Gesetzgebung bezw. ihrer äußerlichen Handhabung und der inneren Gesinnung der Staatsbürger.

Es gab eine Zeit, wo auch Hegel unter dem Einflusse der katholisierenden romantischen Geistesrichtung in der Entscheidung zwischen Protestantismus und Katholizismus sich der Seite des letzteren zuneigte, wo er den Katholizismus als „schöne Religion" über den Protestantismus mit seiner unendlichen Sehnsucht, diesem Ausdrucke „nördlicher Subjektivität", erhob, und wo der ästhetische Schein, den der katholische Kultus pflegt, auch ihm die Augen blendete.

(Vgl. die Einführung S. LXIII.) Indessen scheint sich Hegel mit zunehmender Vertiefung in historische Studien und wachsendem Verständnis für die Aufgaben und das Wesen des Staates immer weiter von jener romantischen Wertschätzung entfernt und sich immer entschiedener davon überzeugt zu haben, wieviel gerade das moderne Freiheitsbewußtsein dem Protestantismus verdankt und wie verhängnisvoll das Festhalten der katholischen Religion am Geiste des Mittelalters unsere ganze moderne Kultur beeinflußt. Die Darlegung des Gegensatzes jener Religion zum Staate, wie Hegel sie in der Religionsphilosophie liefert, gibt daher Kuno Fischer durchaus recht, wenn er sagt: „Die Unversöhnlichkeit dieses Gegensatzes hatte Hegel aus dem Fundamente erkannt und mit unübertrefflicher Klarheit ausgesprochen, keiner schärfer und gründlicher als er. Er sagt am Schlusse seiner Philosophie der Geschichte: „Hier muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist, denn Regierung und Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben und können sie nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt ist." (Hegels Leben, Werke und Lehre. S. 966.) Was würde wohl Hegel zur gegenwärtigen Haltung der Regierungen in Deutschland gegenüber der katholischen Kirche sagen? Mit welchem Gefühle würde er wohl Preußen, die von der Vorsehung zur Hüterin und Vorkämpferin des protestantischen Gedankens erlesene Macht, so ganz im Banne der päpstlichen Politik erblicken, daß gerade das Liebäugeln dieses Staates mit der katholischen Partei des Reichstags ernste und patriotisch gesinnte Protestanten mit der allergrößten Besorgnis erfüllt?

Übrigens ist die Religionsphilosophie nicht der einzige Ort, wo Hegel die Staatsfeindlichkeit und Staatsgefährlichkeit des katholischen Prinzips berührt hat. Viel schärfer noch hat er sich, wenn man von den bezüglichen Stellen in der Philosophie der Geschichte und der Rechtsphilosophie absieht, im dritten Bande der Enzyklopädie (Ww. Bd. VII, 430 ff.) über den gleichen Gegenstand geäußert und die Regierungen vor dem Paktieren mit der katholischen Religion gewarnt. Hegel macht es hier dieser Religion mit Recht zum Vorwurf, daß in ihr der Geist nicht wahrhaft als ein innerlicher und lebendiger gewußt, sondern dem selbstbewußten Geiste starr gegenübergestellt werde, wie sich dies besonders darin zeige, daß sie in der Hostie Gott der religiösen

Anbetung als äußerliches Ding präsentiere. „Aus jenem ersten und höchsten Verhältnis der Äußerlichkeit fließen alle die andern äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse: namentlich ein Laienstand, der das Wissen der göttlichen Wahrheit, wie die Direktion des Willens und des Gewissens von außen her, d. i. von einem andern Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äußerlichen Konsekration bedarf. Weiteres ist die — teils für sich nur die Lippen bewegende — teils darin geistlose Weise des Betens, daß das Subjekt auf die direkte Richtung zu Gott Verzicht leistet und Andere um das Beten bittet; die Richtung der Andacht an wundertätige Bilder, ja, selbst an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch sie; überhaupt die Gerechtigkeit durch äußerliche Werke, ein Verdienst, das durch die Handlungen soll erworben, ja, sogar auf Andere übertragen werden können usf. Alles dies bindet den Geist unter ein Außersichsein, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt wird, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben sind." „Solchem Prinzip und dieser Entwickelung der Unfreiheit des Geistes im Religiösen," fährt Hegel alsdann fort, „entspricht nur eine Gesetzgebung und Verfassung der rechtlichen und sittlichen Unfreiheit und ein Zustand der Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit im wirklichen Staate. Konsequenterweise ist die katholische Religion so laut als diejenige gepriesen worden und wird noch oft gepriesen (siehe die Katholikenversammlungen! der Herausgeber), bei welcher allein die Festigkeit der Regierungen gesichert sei — in der Tat solcher Regierungen, welche mit Institutionen zusammenhängen, die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei sein sollenden Geistes, d. h. auf Institutionen des Unrechts und einen Zustand sittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen. Diese Regierungen wissen aber nicht, daß sie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche nur

solange und nur unter der Bedingung nicht feindselig gegen sie auftritt, daß sie unter der Knechtschaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben. Aber in dem Geiste ist noch eine andere Macht vorhanden. Gegen jenes Außersich- und Zerrissensein sammelt sich das Bewußtsein in seine innere freie Wirklichkeit: es erwacht die Weltweisheit im Geiste der Regierungen und der Völker, d. h. die Weisheit über das, was in der Wirklichkeit an und für sich recht und vernünftig ist. Mit Recht ist die Produktion des Denkens und bestimmter die Philosophie Weltweisheit genannt worden; denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geistes, führt ihn in die Welt ein und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an sich selbst."

Man muß hierzu leider bemerken, daß die heutigen Regierungen in Deutschland, soviel des Geistes Hegels sie auch sonst unbewußterweise in sich aufgenommen haben und in sich enthalten mögen, in diesem Punkte Hegel ganz und gar verleugnen. Denn was das „Erwachen der Weltweisheit im Geiste der Regierungen" anbetrifft, so wird wohl kaum jemand behaupten wollen, daß er hiervon in der Gegenwart etwas verspüren könne: im Gegenteil ist die Philosophie für das staatliche Leben der Gegenwart so gut wie nicht vorhanden; und der Umstand, daß die Regierungen bei der Anstellung der Dozenten der Philosophie sich diese noch immer auf ihre religiöse und kirchliche Gesinnung hin glauben ansehen zu müssen, beweist, daß sie der Weltweisheit auch heute noch höchstens nur einen negativen Einfluß auf ihre Ansichten und Entschlüsse zugestehen. Die Folge hiervon ist dann naturgemäß eine offizielle Philosophie, die sich in religiöser Beziehung vollständig indifferent verhält und sich mit allen Fragen eher befaßt als mit solchen, wobei sie etwa genötigt wäre, ihren Gegensatz gegen die staatlich anerkannte Religion und Denkweise laut zu äußern, eine Philosophie, in deren Augen selbst der Pantheismus Hegels schon viel zu bedenklich und unbequem ist.

Im übrigen gehört es zu den beherzigenswertesten Einsichten Hegels, „daß die Sittlichkeit der auf sein substantielles Innere zurückgeführte Staat, dieser die Entwickelung und Verwirklichung derselben, — die Substanz aber der Sittlichkeit selbst und des Staates die Religion ist." „Der Staat," so heißt es an der angeführten Stelle in der Enzyklopädie (429), „beruht nach diesem Verhältnis auf der sittlichen

Gesinnung und diese auf der religiösen. Indem die Religion das Bewußtsein der absoluten Wahrheit ist, so kann das, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d. i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten soll, nur insofern gelten, als es teil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumiert ist und aus ihr folgt. Daß aber das wahrhaft Sittliche Folge der Religion sei, dazu wird erfordert, daß die Religion den wahrhaften Inhalt habe, d. i. die in ihr gewußte Idee Gottes die wahrhafte sei. Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als innewohnend dem Selbstbewußtsein in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen desselben. Dieses Selbstbewußtsein, aus seiner empirischen Wirklichkeit in sich gehend und seine Wahrheit zum Bewußtsein bringend, hat in seinem Glauben und in seinem Gewissen nur das, was es in der Gewißheit seiner selbst, in seiner geistigen Wesenheit hat. Beides ist untrennbar. Es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Gehalte und dem Inhalte nach davon verschiedenes sittliches, geben. Aber der Form nach, d. i. für das Denken und Wissen — und Religion und Sittlichkeit gehören der Intelligenz an und sind ein Denken und Wissen — kommt dem religiösen Inhalte, als der reinen, an und für sich seienden, also höchsten Wahrheit, die Sanktionierung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit zu; so ist die Religion für das Selbstbewußtsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates."

Es ist das Verhängnis der neueren Zeit, daß in ihr die Religion aufgehört hat, den wahrhaften Inhalt zu haben, und die von ihr vertretene Weltanschauung dem fortgeschrittenen Bewußtsein der Gegenwart nicht mehr genügt. Dadurch ist der Staat in der richtigen Überzeugung seiner religiösen substantiellen Grundlage dazu veranlaßt worden, sich auf eine Religion zu stützen und sich selbst zum Hüter einer solchen herzugeben, die keinen Anspruch darauf erheben kann, die Sittlichkeit in einer dem modernen Selbstbewußtsein entsprechenden Weise zu begründen; und dies unselige Bündnis zwischen Thron und Altar hat dann seinerseits wiederum ebenso den Abfall von der herrschenden Religion befördert, wie das Staatsbewußtsein weiter Kreise gelockert. Staat und Sittlichkeit sind dadurch ihrerseits miteinander in Konflikt gekommen; der Staat ist in die Gefahr geraten, für etwas angesehen zu werden, was mit Sittlichkeit und Religion unmittelbar nichts zu tun hat. „Es ist," sagt Hegel, „der ungeheure Irrtum unserer Zeit gewesen,

diese Untrennbaren als voneinander trennbar, ja, selbst als gleichgültig gegeneinander ansehen zu wollen. So ist das Verhältnis der Religion zum Staate so betrachtet worden, als ob dieser für sich sonst schon und aus irgend einer Macht und Gewohnheit existiere und das Religiöse, als das Subjektive der Individuen, nur zu seiner Befestigung etwa als etwas Wünschenswertes hinzuzukommen habe oder auch gleichgültig sei und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung, für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe." (A. a. O.)

Demgegenüber behauptet Hegel selbst, der göttliche Geist müsse das Weltliche immanent durchdringen und die staatliche Freiheit und Sittlichkeit in jeder Weise nur der Ausdruck der religiösen Freiheit sein. „Es hülfe nichts, daß die Gesetze und die Staatsordnung zur vernünftigen Rechtsorganisation umgeschaffen würden, wenn nicht in der Religion das Prinzip der Unfreiheit aufgegeben wird. Beides ist unverträglich miteinander. Es ist eine törichte Vorstellung, dem Staat und der Religion ein getrenntes Gebiet anweisen zu wollen in der Meinung, ihre Verschiedenheit werde sich gegenseitig ruhig verhalten und nicht zum Widerspruch und Kampf ausschlagen. Grundsätze der rechtlichen Freiheit können nur abstrakt und oberflächlich und daraus hergeleitete Staatsinstitutionen müssen für sich unhaltbar sein, wenn die Weisheit jener Prinzipien die Religion so sehr mißkennt, um nicht zu wissen, daß die Grundsätze der Vernunft der Wirklichkeit ihre letzte und höchste Bewährung in dem religiösen Gewissen, in der Subsumtion unter das Bewußtsein der absoluten Wahrheit haben. Wenn — auf welche Weise es geschehe — sozusagen a priori eine Gesetzgebung, welche die Vernunftgrundsätze zu ihrer Grundlage hätte, im Widerspruche mit der auf Prinzipien der geistigen Unfreiheit basierten Landesreligion entstanden wäre, so läge die Betätigung der Gesetzgebung in den Individuen der Regierung als solcher und der ganzen sich durch alle Klassen verzweigenden Verwaltung und wäre es nur eine abstrakte, leere Vorstellung, sich als möglich vorzuspiegeln, daß die Individuen nur nach dem Sinne oder Buchstaben der Gesetzgebung und nicht nach dem Geiste ihrer Religion, in der ihr innerstes Gewissen und höchste Verpflichtung liegt, handeln würden. Die Gesetze erscheinen in diesem Gegensatz gegen das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menschen Gemachtes; sie könnten, wenn sie auch sanktioniert und äußerlich eingeführt wären, dem Widerspruche und den Angriffen

des religiösen Geistes gegen sie keinen dauerhaften Widerstand leisten. So scheitern solche Gesetze, wenn ihr Inhalt auch der wahrhafte wäre, an dem Gewissen, dessen Geist verschieden von dem Geiste der Gesetze ist und diese nicht sanktioniert. Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, der Staatsverfassung und Gesetzgebung derselben ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben und durch äußere Garantien, z. B. sogenannte Kammern und die ihnen gegebene Gewalt, den Finanzetat zu bestimmen, u. dergl. den Gesetzen Stabilität verschafft werden. Es ist für nicht mehr als für eine Nothilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen bei vorhandener Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben. Jene Garantien sind morsche Stützen gegen die Gewissen der Subjekte, welche die Gesetze (und darunter gehören die Garantien selbst) handhaben sollen. Es ist dies vielmehr der höchste, der unheiligste Widerspruch, das religiöse Gewissen, dem die weltliche Gesetzgebung ein Unheiliges ist, an diese binden und ihr unterwerfen zu wollen." (Ebd. 433 ff.)

Es bedarf offenbar nur eines Blickes auf die Entwickelung und die Zersetzung des parlamentarischen Lebens in den katholischen Ländern der Erde, um Hegel in allen den erwähnten Punkten recht zu geben. Aber auch in den protestantischen Ländern ist der Parlamentarismus schon heute an einem Punkte angelangt, der Geist in den Kammern und Reichstagen auf ein Niveau herabgesunken und die öffentliche Sittlichkeit durch die Parteipresse, die Wahlen usw. in einer Weise zerrüttet, daß mit Recht die Frage aufgeworfen wird, ob das einstige Ideal der konstitutionellen Staatsverfassung wirklich noch als ein solches betrachtet werden darf, und ob nicht die Befestigung der Staatsgesinnung, die man von ihr erwartet hatte, in der Praxis in ihr Gegenteil ausgeschlagen ist. Wenn man nur etwas Besseres an deren Stelle ein-

zusetzen wüßte! Da hieran vorläufig jedenfalls nicht zu denken ist, so wird man Hegel wohl zustimmen müssen, daß das einzige Gegengewicht gegen den zersetzenden Einfluß des Parlamentarismus auf das Staatsbewußtsein nur in der Stärkung und Pflege der öffentlichen Sittlichkeit auf religiöser Grundlage beruhen kann. Es war also hiernach an sich doch nicht so unberechtigt, wenn die französische Revolution mit dem alten Staatswesen zugleich die alte Religion bekämpfte und die von ihr eingeführten „vernünftigen Gesetze" durch den religiösen „Kultus der Vernunft" zu stützen suchte. Der Fehler lag nur darin, daß die religiöse Umwälzung nur so nebenher aus Nützlichkeitsgründen vollzogen wurde und der Kultus der Vernunft doch gar zu abstrakt und reflektiert war, um eine wirkliche religiöse Begeisterung auszulösen. Die übrigen Staaten handelten bei dem gänzlichen Mangel eines ernsthaften Strebens nach religiöser Reform offenbar nur richtig, wenn sie bei der Einführung einer freiheitlichen Verfassung die Religion ganz unangetastet ließen; allein sie luden damit den Widerspruch auf sich, ein politisches Leben zu erwecken, zu dem die vorhandene Religion keine innerliche Beziehung hatte, und das sich abseits und außerhalb des religiösen Gedankenkreises abspielte. An diesem Widerspruche krankt noch heute unser ganzes öffentliches Leben. Der moderne Staat beschützt eine Religion, die sich im Prinzip seinem Wesen und Zielen gegenüber zum mindesten indifferent verhält; und die Religion sieht sich um der Förderung willen, die ihr von staatlicher Seite aus zu teil wird, genötigt, sich zu Grundsätzen zu bekennen und Ansichten zu sanktionieren, die ihrem eigentlichen Wesen im tiefsten Grunde widersprechen.

Es ist in der Einleitung hervorgehoben worden, welchen mächtigen Einfluß dieser Widerspruch zwischen der staatlichen und religiösen Gesinnung bei der Entwickelung von Hegels System ausgeübt und wie entscheidend er die Richtung der Hegelschen Spekulation bestimmt hat. Erfüllt von der Idee der Einheit des Staates und der Religion, wie das Altertum sie verwirklicht zeigt, war Hegel vor allem bestrebt, eine solche Weltanschauung aufzustellen, in welcher jene Einheit gleichfalls begründet, und die imstande wäre, durch die Umwandlung und Durchdringung der menschlichen Sinnesweise die antike Einheit beider von neuem wieder ins Dasein zu rufen, nachdem sie durch das Christentum verloren worden. Hegels ganze Philosophie war in diesem Sinne wesent-

liche Religionsphilosophie, gegründet auf die Überzeugung, „daß, solange nicht die wahrhafte Religion in der Welt hervortritt und in den Staaten herrschend wird, das wahrhafte Prinzip des Staates nicht in die Wirklichkeit gekommen ist.“ „Nur in dem Prinzip des sein Wesen wissenden, des an sich absolut freien und in der Tätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes ist die absolute Möglichkeit und Notwendigkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in Eins zusammenfallen, die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Gewissen, ingleichen dem philosophischen Wissen sich vollbringt. Indem die fürsichseiende Subjektivität absolut identisch ist mit der substantiellen Allgemeinheit, enthält die Religion als solche, wie der Staat als solcher, als Formen, in denen das Prinzip existiert, in ihnen die absolute Wahrheit, sodaß diese, indem sie als Philosophie ist, selbst nur in einer ihrer Formen ist.“ (A. a. O. 438.)

Wenn hiermit ausgesprochen ist, daß eine Versöhnung des Staates mit der Religion und eine immanente Durchdringung des Weltlichen mit religiösem Geiste nur auf monistischer Grundlage möglich ist, so liegt darin bereits enthalten, daß die christliche Religion unmöglich die absolute Religion im Hegelschen Sinne des Wortes sein kann. Denn das Christentum steht und fällt mit der dualistischen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt; es setzt infolgedessen die heteronome Auffassung der Sittlichkeit voraus und kann daher auch in einem auf Autonomie gegründeten Staatswesen immer nur nebenhergehen, aber niemals mit der Staatsgesinnung selbst unmittelbar verschmelzen, wie dies der Widerspruch zwischen den sittlichen Forderungen der christlichen Religion und den Aufgaben und Bedürfnissen des modernen Staates mit jedem Tage deutlicher offenbart. Hegel selbst vermochte sich dieser Einsicht nur durch eine künstliche Umdeutung der christlichen Weltanschauung in monistischem Sinne zu entziehen, indem er den Grundbegriffen der christlichen Dogmatik die Prinzipien seines panlogistischen Pantheismus substituierte. Indessen hat die nachfolgende Entwickelung den Widerspruch zwischen Hegelscher und christlicher Anschauung mit unnachsichtiger Entschiedenheit ans Licht gestellt und damit an dem Meister selbst die scholastischen Bemühungen gerächt, das Christentum, dem er selbst früher mit Recht den größten Teil der Schuld an der Zerklüftung des

modernen Geistes zugeschrieben hatte, in seinem System von neuem zu befestigen und zu rehabilitieren.

73. S. 158. Die Darstellung der konkreten Religionen ist selbstverständlich der am meisten der Verbesserung bedürftige Teil der Hegelschen Religionsphilosophie. Hier hängt alles so sehr von dem jeweiligen Standpunkte und den Fortschritten der religionsgeschichtlichen Kenntnis ab, daß Hegels Versuch, den Inhalt der konkreten Religionen auf dialektischem Wege a priori zu konstruieren, uns heute nur noch als eine Kuriosität erscheinen kann. Immerhin ist Hegels Darstellung, dieser erste Versuch einer philosophischen Behandlung des Entwickelungsganges des religiösen Bewußtseins der Menschheit, schon als solcher höchst bedeutsam; und die Intuition und Darstellungskraft des Philosophen zeigt sich auch hier in einer so glänzenden Weise, seine Ausführungen sind so reich an einzelnen geistvollen und treffenden Bemerkungen und dringen so tief in das Wesen der Sache ein, daß die an ihre Lektüre verwandte Mühe auch heute noch nicht verschwendet ist. Ganz besonders gilt dies von seiner Darstellung der primitiven Religion oder dem Anfange der Naturreligion, den deshalb Pfleiderer mit Recht „ein wahres Kabinettstück feiner und geistvoller kritisch-spekulativer Untersuchung" genannt hat. Im übrigen erscheint es zwecklos, die Hegelschen Ausführungen über die bestimmten Religionen im einzelnen zu ergänzen und zu berichtigen und mit dem Stande der heutigen Forschung in Übereinstimmung zu bringen, da es hierzu einer völligen Neugestaltung des Gegenstandes von Grund aus bedürfte. Eine solche hat v. Hartmann in seinem Werke: „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung" (1882) geliefert. Über das Tatsächliche orientiert am besten das ausgezeichnete „Lehrbuch der Religionsgeschichte" von Chantepie de la Saussaye (2 Bde. 1887—89, 2. Aufl. 1897), in welchem auch die sonstige Literatur angegeben ist. Vgl. auch C. P. Tiele „Einleitung in die Religionswissenschaft", deutsche Ausgabe von G. Gehrich (1899), sowie Pfleiderer „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage", 3. Aufl. 1898.

74. S. 161. Wenn die Natur vernünftig ist, Vernunft in ihr hat, aber nicht bewußte Vernunft, so kann mithin die letztere nur unbewußt sein — eine deutliche Bestätigung für die Richtigkeit der Ansicht, daß Gott als solcher, da er zunächst als Natur erscheint, bevor er

nach seinem Durchgange durch die Natur als Geist hervortritt, nach Hegels Meinung ein unbewußtes Denken ist und erst im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelangt.

75. S. 168. Hegel ist hiernach also nicht der Ansicht moderner Mystiker, Okkultisten und Theosophen, daß die abnormen Zustände des Bewußtseins eine höhere Stufe der Geistigkeit als das normale Bewußtsein darstellten, und die Meinung eines Du Prel, wonach der Somnambulismus „die Eingangspforte in die Mystik“ sein soll, würde von ihm mit Entrüstung zurückgewiesen worden sein. Wie eingehend er sich übrigens auch mit den abnormen Geisteszuständen befaßt hat, das lassen seine Vorlesungen über Anthropologie nur zu wohl erkennen. (Ww. Bd. VI. 151—198.) Hegel erachtete es mit Recht für die Aufgabe der Wissenschaft, an diesen Erscheinungen nicht skeptisch vorüberzugehen und a priori über sie abzuurteilen; aber er wandte sich auch mit aller Entschiedenheit gegen die Ansicht, in ihnen eine Erhebung des Geistes sogar über seine begreifende Vernunft zu sehen und höhere Aufschlüsse über das Ewige von ihnen zu erwarten, als die von der Philosophie erteilten. Er betrachtete den magnetischen Zustand „vielmehr für eine Krankheit und für ein Herabsinken des Geistes selbst unter das gewöhnliche Bewußtsein“, weil der Geist in ihm sein in Unterscheidungen sich bewegendes, der Natur sich gegenüberstellendes Denken aufgibt. Aber er erkannte doch die hohe Bedeutung an, welche diese Zustände gerade auch für die Philosophie besitzen, und hat sich redlich Mühe gegeben, sie mit den (freilich ganz unzulänglichen) Mitteln seines Systems zu begreifen.

76. S. 169. Zur Erklärung dieser Stelle heißt es bei Fischer: „Das Ideal der Religion liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft, es wird nicht erträumt, sondern entwickelt und nur dadurch verwirklicht; jede Erhöhung des religiösen Bewußtseins will erkämpft und errungen, darum auch erlitten und, bildlich zu reden, gekreuzigt werden, um aufzublühen und ihren Duft in der Welt zu verbreiten. Rose und Kreuz gehören zusammen. Dies gilt auch von der Gegenwart.“ (A. a. O. 969 f. Vgl. auch ebd. 144.)

77. S. 178. Über die List der Idee bezw. der Vernunft vgl. Hegels Werke Bd. II, 283; V, 219 f; VI, 382; IX, 41.

78. S. 187. Es ist klar, daß Hegel hier den Ausdruck Pantheismus nur im Sinne des abstrakten Monismus (die Eleaten, Spinoza) gebraucht,

wonach nur Gott, und zwar als das abstrakte, für sich inhaltsleere Sein in allem konkreten Dasein, ist, die einzelnen Dinge als solche hingegen nicht sind oder nichts sind, sofern sie eben eine konkrete Beschaffenheit besitzen. Daß diese Auffassung einseitig und unzulänglich ist, indem nach ihr das Absolute noch nicht wahrhaft als Geist bestimmt ist und die Leugnung aller konkreten Wirklichkeit nicht als eine Erklärung derselben angesehen werden kann, darin hat Hegel ganz recht. Diese Auffassung droht infolge ihrer abstrakten Bestimmung des Absoluten jeden Augenblick in den Naturalismus umzuschlagen, wonach nur die endlichen konkreten Dinge sind und Gott nicht ist, wie dies auch das Beispiel des Spinoza zeigt. Hegels Unrecht ist nur, den abstrakten Monismus mit dem Pantheismus überhaupt identifiziert und dadurch auch seinerseits dazu beigetragen zu haben, daß dem Pantheismus bis auf den heutigen Tag ein böses Odium anhaftet. Nun bedeutet aber der Ausdruck Pantheismus, wie nicht genug betont werden kann, an und für sich durchaus nichts Anderes, als daß Gott alles oder daß die Welt die Erscheinung Gottes und also Gott das Wesen der Welt ist, wobei es zunächst gänzlich dahingestellt bleibt, in welchem Sinne dies aufzufassen ist. Vgl. Anm. 28.

79. S. 190. Die Entwickelung der Religionen entspricht nach Hegel der Entwickelung des Begriffs: es ist der Begriff, der sich in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins zur Erscheinung bringt und diese Entwickelung von innen her bestimmt und leitet. Folglich müssen auch die wesentlichen Stufen der Begriffsentwickelung, wie Hegel sie in seiner „Logik“ dargelegt hat, in der Entwickelung der Religionen sich aufzeigen lassen. Nun verläuft die Begriffsentwickelung in den drei Hauptsphären des Seins, des Wesens und des Begriffs. Also müssen diese auch die Stufen der Religionsentwickelung bestimmen. So bewegt sich zunächst die Naturreligion innerhalb der logischen Sphäre des Seins, das, als ganz Abstraktes und Unmittelbares, den Ausgangspunkt jeder Entwickelung bildet. Die Erörterung über den „metaphysischen Begriff“ hatte aber keinen anderen Zweck, als diese Stellung der Naturreligion innerhalb des allgemeinen logischen Schemas nachzuweisen, wobei sich der kosmologische Beweis als der entsprechende Ausdruck der begrifflichen Entwickelung herausstellte. Entwickelung ist identisch mit Vermittelung. Indem nun der Begriff des Geistes durch denjenigen der Vermittelung bestimmt wird, der Geist

nur ist, wozu er sich macht, so sind die Religionen auf der Stufe der „Unmittelbarkeit des Seins“ von solcher Beschaffenheit, daß in ihnen der Geist noch nicht hervortritt: also einerseits die unmittelbare Religion mit ihrer ununterschiedenen Einheit von Natur und Geist, die Naturreligion im engeren Sinne, und sodann die Religionen ungeistiger Substantialität, in denen zwar der Mensch sich als Geist von der allgemeinen Macht und Substanz unterscheidet, das Absolute selbst jedoch noch nicht als Geist bestimmt ist, — die Naturreligion im weiteren Sinne. Immerhin bildet die letztere bereits den Übergang von der Sphäre des Seins zu derjenigen des Wesens, sofern in ihr das Bewußtsein sich in sich zu entzweien, der Geist sich von der Natur zu unterscheiden anfängt.

80. S. 190. Eine Hauptkategorie derjenigen Begriffsbestimmungen, die von der Unmittelbarkeit des Seins zur Sphäre des Wesens hinüberführen, bildet in der „Logik“ die Kategorie des Maßes, der einfachen, rein äußerlichen Bestimmtheit des Seins ohne Beziehung auf ein innerliches Wesen desselben. Diese Bestimmung findet Hegel als die wesentliche der chinesischen Religion und bezeichnet die letztere in diesem Sinne als die „Religion des Maßes“.

81. S. 247. Wenn vorher die Erörterung über den metaphysischen Begriff die Naturreligionen als der logischen Sphäre des Seins angehörig nachzuweisen suchte, so wird hier gezeigt, daß die Religionen der „geistigen Individualität“ die logische Sphäre des Wesens zur begrifflichen Unterlage haben. Unter dem Sein verstand die Hegelsche „Logik“ die noch ganz abstrakte unmittelbare Realität, die ihr wegen ihrer Unmittelbarkeit zusammenfiel mit dem Ungeistigen, Natürlichen. Unter dem Wesen ist das Innere im Gegensatze zu dem von ihm bestimmten Äußeren, die Identität mit sich im Gegensatze zu der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel ihrer Erscheinungen, weiterhin sodann das Ich, das Subjekt als Prinzip des Lebens, die in sich konkrete geistige Individualität zu verstehen. Vom Standpunkte des Wesens aus betrachtet, verliert die Natur ihre vorherige Selbständigkeit und sinkt zum bloßen Mittel, zur Erscheinung, zu einem vom Subjekt Gesetzten herab, an welchem sich dieses als zweckvoll wirkendes betätigt. Diese Zwecke sind aber zunächst noch besondere: der göttliche ist nur für den menschlichen Geist, dieser ist der Boden seines Wirkens; darin besteht die Unvollkommenheit dieser Stufe. Genauer bestimmt sich nun der Begriff des göttlichen Wesens zu dem der Einheit, Notwendigkeit und Zweck-

mäßigkeit. Gott ist Einer als die absolute Macht, die zugleich das absolute Subjekt ist. Seine Betätigung trägt den Charakter der Notwendigkeit, sofern die Dinge durch ihre Beziehung auf die eine Gottheit, sei es äußerlich durch das zufällige Verhältnis der Umstände, sei es innerlich durch Kausalität, sei es endlich in absoluter Weise durch die immanente Dialektik der Dinge infolge ihrer vernünftigen Beschaffenheit untereinander zusammenhängen. Darin zeigt sich aber zugleich auch die teleologische Bestimmtheit des göttlichen Wirkens, das diese Welt gesetzt („geschaffen") hat; und auf diese zielt der sog. physikotheologische Beweis vom Dasein Gottes. Dieser ist aber insofern noch unvollkommen, als er vom Endlichen ausgeht, infolgedessen auf endliche Zwecke der Gottheit schließt und damit der absoluten Zweckbetätigung des göttlichen Wesens nicht gerecht wird. Hegel stimmt der Kantischen Kritik des physikotheologischen Beweises im allgemeinen zu. Er tadelt jedoch, daß Kant Form und Materie bei der göttlichen Betätigung unterscheide, anstatt einzusehen, daß die absolute Form, das göttliche Denken oder der Begriff, die Materie, d. h. das Prinzip der Realität, unmittelbar in sich habe und daß die von Kant gemeinte Materie selbst nur ein vom Begriffe Gesetztes ist. Es ist dies jedoch die panlogistische Anschauung Hegels, die infolge ihrer falschen dogmatischen Voraussetzung der unmittelbaren Identität von Sein und Denken selbst nicht haltbar ist.

82. S. 318. Nach diesen Ausführungen erblickt also auch Hegel die Vollendung der Religion in der Vereinigung des abstrakten Monismus des Indertums und des jüdischen Theismus; und die Synthese der Vorstellung des der Welt immanenten Einen und der von Gott entleerten Welt, wie diese der dualistischen Religionsauffassung des Judentums zugrunde liegt, bildet auch für ihn das höchste Ziel und die letzte abschließende Gestalt der Entwickelung des religiösen Menschheitsbewußtseins. Sein Irrtum ist nur, diese höchste Entwickelungsstufe im Christentum erreicht zu sehen, die christliche Religion als diejenige hinzustellen, über welche die Entwickelung nicht hinauskann. Denn nur in einem panlogistischen System, welches die Identität des Denkens und des Seins voraussetzt und dem wahr Gedachten auch eine unmittelbare Wirklichkeit zuschreibt, kann behauptet werden, daß das Ideal als solches zugleich Realität besitze und kann damit auch der absoluten Religion eine geschichtliche Wirklichkeit zugeschrieben werden. Auf einem

Standpunkte dagegen, welcher den Begriff der Entwickelung nicht ideal und logisch, wie Hegel, sondern zeitlich und genetisch faßt, d. h. das Denken und die Wirklichkeit als zwei verschiedene Sphären voneinander unterscheidet, ist die Annahme, ein Absolutes sei empirisch wirklich, ein Widerspruch gegen die Grundvoraussetzung. Es ist daher ganz einfach eine Konfusion des realistisch-historischen und des rein logischen Gesichtspunktes, wenn moderne Theologen das Christentum im Sinne Hegels als die absolute Religion zu erweisen bestrebt sind; und es ist nicht ohne Komik, sie in demselben Atem sich zur modernen entwickelungsgeschichtlichen Weltanschauung bekennen zu sehen, wo sie behaupten, daß die religiöse Menschheitsentwickelung im Christentume an ihr Ziel gelangt sei. Offenbar liegt hier und nur hier der tiefste innerliche Gegensatz des Christentums und der modernen Entwickelungslehre. Nicht, daß nach der letztgenannten Ansicht der Mensch sich aus dem Tierreich entwickelt hat, macht diese für den konsequenten Christen unannehmbar, sondern der Umstand, daß der Begriff der Entwickelung im zeitlichen und genetischen Sinne der Annahme, als ob im Christentum die absolute Religion erreicht sei, widerspricht. So hat auch aus diesem Gesichtspunkte das Christentum von Anfang an eine geheime Hinneigung zur panlogistischen Weltanschauung Platons gehabt, und der konsequenteste aller Panlogisten, Hegel, die Behauptung der Absolutheit des Christentums mit vollster Entschiedenheit vertreten können. Man hat nur die Wahl, sich entweder mit Hegel gleichfalls zum Panlogismus zu bekennen und mit der sog. „katholischen Philosophie" den modernen Realismus bis aufs Messer zu bekämpfen, oder aber, als Anhänger der Entwickelungslehre im heutigen Sinne, einzuräumen, daß auch das Christentum nur eine zu überwindende Stufe für den religiösen Fortschritt bildet.

Übrigens vermag auch Hegel jene Ansicht, daß das Christentum die absolute Religion sei, nur dadurch aufrecht zu erhalten und zu begründen, daß er jenes in einer Weise umdeutet, die man nur als eine Vergewaltigung des eigentlichen Wesens dieser Religion bezeichnen kann. So recht nämlich Hegel unzweifelhaft hat, das „Wesen des Christentums" nicht, wie der heutige vulgäre protestantische Liberalismus, in Jesu Persönlichkeit und Lehre selbst zu suchen und die ganze nachfolgende Entwickelung zugunsten eines sog. „Christentums Christi" auszustreichen, bei dem im Grunde nichts übrig bleibt (vgl. Har-

nack), so wenig kann doch die auf christlich-dogmatische Begriffe gezogene Darlegung seines eigenen Systems als Christentum bezeichnet werden. Auch das muß bestritten werden, daß Hegel das Christentum mit Recht als die „Religion des Geistes" auffaßt. Denn der „Sohn", der im Mittelpunkte dieser Religion steht, und ohne welchen sie eben nicht Christentum sein würde, ist nach Hegel selbst nur ein vorstellungsmäßiger Ausdruck für ihr eigentliches Erlösungsprinzip. Solange aber dies Prinzip nicht auf seinen wahren geistigen Ausdruck gebracht ist, kann die entsprechende Religion auch nicht als die „Religion des Geistes" bezeichnet werden. Es war daher nicht bloß aus historischen, sondern auch aus logischen und spekulativen Gründen nur zu wohl berechtigt, wenn E. v. Hartmann in seiner Religionsphilosophie die von Hegel gestellte, aber nicht gelöste Aufgabe von neuem in Angriff nahm, auch das Christentum als eine notwendige Durchgangsstufe der religiösen Entwickelung auffaßte und die wahre „Religion des Geistes", als Synthese zwischen indischem abstrakten Monismus und jüdisch-dualistischem Theismus, in einem „konkreten Monismus" nachwies, der auch heute noch das Ziel und den idealen Wertmaßstab der religiösen Entwickelung bildet.

83. S. 324. Diese Bemerkung Hegels ist mit geringer Erweiterung des Sinnes auch auf die heutigen Verhältnisse anwendbar. Auch heute faßt die unspekulative liberale Theologie mit ihrer Ausschließung alles Metaphysischen aus der religiösen Gedankenwelt, ihrer Leugnung der Gottheit Christi, ihrer Herabziehung des „Gottmenschen" auf das Niveau einer bloßen hervorragenden historischen „Persönlichkeit" und ihrer sentimentalen „Verehrung" dieser Persönlichkeit das Christentum rein „endlich", „verständig" auf und hat dadurch den eigentlichen Sinn dieser Religion ganz und gar „verdorben". Aus der Dogmatik, wenn von einer solchen unter diesen Umständen überhaupt noch die Rede sein kann, sind hiermit die Grundlehren des Christentums so gut wie ganz verschwunden. Nur in der Philosophie, soweit sie spekulativ ist und nicht auf dem skeptischen oder agnostischen Standpunkte des modernen Positivismus steht, werden jene noch in einer dem heutigen Bewußtsein entsprechenden Form erhalten und aufbewahrt, so daß man sagen kann, ein Werk, wie E. v. Hartmanns „Religion des Geistes" sei in diesem Sinne „orthodoxer" als Harnacks „Wesen des Christentums". Gegen diese Anerkennung jedoch sträubt sich der

Zeitgeist so sehr, und die modernen Christen sind in ihren Ansprüchen so bescheiden geworden, daß sie zufrieden sind, wenn einer nur wenigstens formell an Christus festhält, was immer er sich auch sonst bei diesem Namen denken möge. Gegen nichts aber bekunden sie mehr Abneigung, als gegen das offene Eingeständnis, daß es unter den heutigen Verhältnissen konsequenterweise nicht mehr möglich ist, mit dem Namen Christus eine positive religiöse Bedeutung zu verbinden.

84. S. 346. In der Bestimmung dessen, was unter dem „Sohn" zu verstehen sei, ist Hegel sich nicht immer gleich geblieben. So gibt es Stellen bei ihm, aus denen hervorzugehen scheint, daß Hegel die Natur als den Sohn bezeichnet im Gegensatze zur logischen Idee, die alsdann den Namen des Vaters empfängt (z. B. VI. 21). Hier in der Religionsphilosophie dagegen betrachtet Hegel die Trinität durchaus nur als eine innerlogische, in der Sphäre der logischen Idee verbleibende, indem er unter dem Vater das noch unaufgeschlossene bloße reine Sein, unter dem Sohn die Bestimmungen oder Besonderungen dieses Seins, unter dem Geiste die Wiederaufhebung jener Unterschiede in das Sein, das Sichvermitteln der Tatsache versteht, daß die Unterschiede nichts Selbständiges und Fürsichseiendes, sondern Unterschiede und Besonderungen des ursprünglich bloß abstrakten Seins darstellen. Hiernach repräsentiert also der Vater bei Hegel den ersten Paragraphen seiner „Logik", Sohn und Geist dagegen repräsentieren die übrigen Paragraphen. Im endlichen subjektiven Bewußtsein stellt sich dies so dar, daß Gott in seiner Wahrheit nur für das Denken und also ein rein ideales Wesen ist. Dies Wesen in der angegebenen Dreiheit seiner inneren Momente bezeichnet Hegel als das „Reich des Vaters", worunter also der Inbegriff aller notwendigen und ewigen Gedankenbestimmungen zu verstehen ist, wie sie den Inhalt der Hegelschen „Logik" bilden, oder wie es in diesem Werke selber heißt: die Darstellung Gottes, „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." Hier ist, sofern es sich eben nur um rein ideale Unterschiede, um Unterschiede in der Sphäre des bloßen reinen Denkens handelt, Gottes Unterscheiden nur ein „Spiel der Liebe mit sich selber", worin es noch nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, zur Trennung und Entzweiung kommt. Eine solche findet erst in der zweiten Form, worin sich Gott für das endliche Bewußtsein darstellt, d. h. im Elemente der Vor-

stellung, statt, wo das Bewußtsein sich auf ein Anderes, auf die Erscheinung der Idee bezieht, wie sie die Bestimmung der Endlichkeit angenommen hat. Es gehört nämlich nach Hegel zum Wesen der Idee, die Unterschiede nicht bloß in idealer Weise, als Momente des reinen Denkens als solchen, sondern zugleich in realer Weise zu setzen, die immanente begriffliche Veränderung auch wirklich als das Andere des Begriffs zu realisieren, d. h. aus der Sphäre der reinen Idealität herauszu treten und in ihr Gegenteil umzuschlagen. Dies realisierte Andere ist nun aber nicht der Sohn, sondern es ist vielmehr die endliche Welt, die Natur mit Einschluß des endlichen Geistes, die insofern das „Reich des Sohnes" heißt, als sie die Verwirklichung dessen darstellt, was in der idealen Sphäre als der Sohn bezeichnet wurde. Hier entsteht nun aber die Schwierigkeit, daß nach dieser Auffassung die Welt und der Sohn zwei verschiedene Wirklichkeiten darstellen und damit der Monismus des Hegelschen Systems in die Brüche geht. Um diese Konsequenz zu vermeiden und die Annahme abzuwehren, daß die ewige Erschaffung des Sohnes, die immanente Besonderung der göttlichen Idee, und die Erschaffung der Welt, Gottes Wirken ad intra und Gottes Wirken ad extra zwei verschiedene Tätigkeiten seien, ist Hegel in der Religionsphilosophie bestrebt, die Wirklichkeit der Welt doch wieder möglichst aufzuheben, den Grad dieser Wirklichkeit abzuschwächen, ja, die Existenz des Endlichen wohl gar überhaupt zu leugnen; darum gibt er die räumlich-zeitlich-sinnliche Welt für eine bloße Vorstellung im endlichen Bewußtsein aus und sucht sie durch den Vergleich mit dem Aufleuchten des Blitzes und der Flüchtigkeit des gesprochenen Wortes aller Selbständigkeit und Realität zu entkleiden. Das ist aber die Auffassung des abstrakten Monismus, die zu überwinden gerade ein Hauptbestreben des Hegelschen Denkens ausmacht; und so sieht er sich genötigt, der Welt doch wieder eine relative Selbständigkeit und Wirklichkeit als objektive, nicht subjektive Erscheinung, als „Erscheinung an sich", vor und unabhängig vom endlichen Bewußtsein, zuzusprechen.

Über diesen Widerspruch und dieses Schwanken ist Hegel nicht hinweggekommen, und er ist von seinem panlogistischen Standpunkte aus hierzu auch nicht imstande. Denn die Behauptung der unmittelbaren Identität des Seins und des Bewußtseins, wie sie die Voraussetzung seines ganzen Standpunktes bildet, gestattet ihm nicht, ein Sein der Welt

unabhängig vom Bewußtsein anzunehmen, und drängt ihn doch immer wieder der Annahme zu, daß alles Sein als solches Bewußt-Sein, ideelles Sein ist. Nun besitzt die rein logische Idee, als Inbegriff aller möglichen Denkbestimmungen, besitzen die immanenten Besonderungen der Idee überhaupt gar keine selbständige Existenz, sondern stellen nach Hegels eigentlicher Meinung auch nur eine Spiegelung im menschlichen Bewußtsein dar, sofern der Mensch, der den Inhalt der Kategorien überdenkt, genötigt ist, sie gerade in der Art und Aufeinanderfolge zu denken, wie dies die Hegelsche Logik entwickelt. Folglich bleibt für den Sohn in der Trinität gar keine andere Wirklichkeit als eine solche im abstrakten menschlichen Denken übrig, und die eigentliche Wirklichkeit des Sohnes fällt mit der gegebenen konkreten Wirklichkeit der Welt zusammen. Damit bleibt dann zwar der Monismus des Hegelschen Systems gewahrt, indem die göttliche Idee sich hiernach einzig und allein innerhalb der Erscheinungswelt entfaltet; allein es wird damit zugleich auch dem Momente des Sohnes in der Trinität aller Boden unteraus gezogen, da die Welt der Natur und des endlichen Geistes, diese flüchtige, vergängliche, unwahre Welt, unmöglich mit der Idee auf eine Stufe gestellt und als der Sohn Gottes bezeichnet werden kann. Entweder also besteht die Hegelsche Auffassung der Trinität zu Recht: der Sohn ist die Besonderung der göttlichen Idee, vor und abgesehen von allem endlichen Dasein; dann ist nicht einzusehen, was die Idee veranlassen sollte, außer dieser ihrer immanenten Besonderung sich auch noch in der Sphäre der empirischen Wirklichkeit zu realisieren; und die Welt ist ein bloßer Schein im endlichen Bewußtsein, dessen Herkunft freilich gleichfalls unerklärt bleibt. Oder aber die Welt besitzt eine selbständige Realität, auch abgesehen vom Bewußtsein und die Besonderung der Idee ist lediglich eine Spiegelung und subjektive Vorstellung des Bewußtseins ohne alle eigene Wirklichkeit; dann verliert die Bezeichnung des Sohnes ihren Sinn, und die Hegelsche spekulative Konstruktion der Trinität fällt schon aus diesem Grunde in sich selbst zusammen. Hegel bezeichnet die Welt bloß als das „Reich des Sohnes“, um nicht das schlechthin Ungöttliche vergöttlichen zu müssen. Allein wenn der Sohn keine Existenz für sich besitzt, so hat es auch offenbar keinen Sinn, von einem „Reich“ des Sohnes zu sprechen. Vgl. hierzu mein Werk „Die deutsche Spekulation seit Kant“, 261 ff.

85. S. 354. Wenn es der Widerspruch des Menschen gegen sein Wesen, die Entzweiung des Bewußtseins (Ich) und des Seins (des Menschen „wahres Selbst“) ist, woraus nach Hegel das Erlösungsbedürfnis hervorgeht, so beruht die Versöhnung auf der Einsicht der an sich vorhandenen Identität des Seins und des Bewußtseins, auf der Besinnung, daß der Widerspruch kein solcher im Wesen selbst, sondern nur der Erscheinung gegen das Wesen ist, und auf der dadurch sich wiederherstellenden Einheit der Erscheinung und des Wesens. Diese Auffassung der Erlösung im Sinne einer Selbsterlösung auf Grund der Identität des Menschen und Gottes gehört zu den tiefsten und fruchtbarsten der Hegelschen Religionsphilosophie. Denn sie eröffnet die Aussicht auf die Möglichkeit einer rein autosoterischen Religion, wie sie das ideale Ziel aller religiösen Entwickelung bildet. Nur das ist hiergegen einzuwenden, daß Hegel die Erlösung in intellektualistischer Weise rein auf das Moment der Erkenntnis gründet, anstatt einzusehen, daß die Erkenntnis nur die Bedingung und das auslösende Prinzip der wirklichen Erlösung sein kann, die ihrerseits erst durch den Willen stattfindet, wie Hegel dies selbst früher angedeutet hatte: S. 123.

Nun aber bleibt Hegel hierbei nicht stehen, sondern ist im folgenden bemüht, diese Auffassung der Erlösung mit der christlichen in Einklang zu bringen und seine eigene Ansicht von der Religion als diejenige des Christentums nachzuweisen; und hier ist es nicht mehr möglich, ihm zu folgen. Denn die dialektische Sophistik, die Hegel zu diesem Zwecke anwenden muß, hat für uns so wenig zwingende Beweiskraft, daß wir Hegels Bemühungen nach dieser Richtung hin nur als mißlungen bezeichnen können. Leider hat Hegel mit diesen Bemühungen Schule gemacht, so daß nicht allein der sog. spekulative Theismus des neunzehnten Jahrhunderts Hegels Absicht wieder aufgenommen und fortgeführt hat, sondern die Spekulation auf philosophischer sowohl wie auf theologischer Seite bis auf den heutigen Tag sich mit der unlösbaren Aufgabe abgeplagt hat, die monistische Auffassung der Religion mit dem christlichen Dualismus zu verquicken, wobei sie dann naturgemäß das Christentum ebensosehr, wie den religiösen Monismus verfälscht hat. Vgl. mein Werk: „Die deutsche Spekulation seit Kant.“

86. S. 356. Dieser Beweis Hegels für die Notwendigkeit, daß die Idee in einem einzigen Individuum, Christus, erscheint, gründet sich darauf,

daß nach Hegels Ansicht die Verwirklichung der Idee zunächst in der Form der Unmittelbarkeit stattfindet, die ihm zusammenfällt mit der Natürlichkeit, dem einzelnen sinnlichen „Diesen". Man kann dies Hegel zugeben und braucht darum doch nicht der Ansicht zu sein, daß jene Verwirklichung sich nur einmal im Verlaufe der Geschichte und dann nicht wieder vollzogen habe. Denn, wie hierzu David Friedrich Strauß mit Recht bemerkt hat: „das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen; sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen liebt sie, ihren Reichtum auszubreiten. Und das soll keine wahre Wirklichkeit der Idee sein? Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinne eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solchen aussondere? eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit her nicht eine wahrere, als in einem abgeschlossenen Punkte der Zeit? Das ist der Schlüssel der Christologie, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht eine Kantisch unwirkliche gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wundertäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Tätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem

unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht, d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung teilhaftig." (Leben Jesu II, 734 f.)

Betrachtet man übrigens die Hegelsche Konstruktion genauer, so wird man nicht umhin können, Haym recht zu geben, daß sich in ihr zwei Beweisfäden, kaum trennbar, ineinander wirren: „Es soll einmal die immanente Dialektik der christlichen Idee selbst sein, zur sinnlichen Gegenwart und zur individuellen Subjektivität sich zuzuspitzen. Allein dieser rein metaphysische, mehr angedeutete als entwickelte Beweis ruht in Wahrheit auf dem breiten Grunde einer Argumentation, so populär, wie nur irgend eine in Leibnizens Theodicee. Das Christentum des Begriffs ist in Wahrheit, nach zahlreichen andern Stellen, vielmehr erhaben über das Bedürfnis eines persönlichen Gottmenschen. Die Fakticität eines solchen Gottmenschen folgt daher in Wahrheit nur aus der Notwendigkeit, daß allen Menschen, nicht bloß denen, deren Bildung bis zum spekulativen Standpunkt reicht, die Idee der Versöhnung Gewißheit werde. Nicht sowohl die immanente Dialektik dieser Idee, als vielmehr deren Akkomodation an das unphilosophische Bewußtsein wird zum Grunde der Existenz eines historischen und persönlichen Gottmenschen." „Man hat," bemerkt hierzu Haym in berechtigtem Unwillen, „man hat die Wahl, ob man in der Beschaffenheit dieses Beweises nur den Ausdruck eines Schwankens zwischen Hegels ehemaliger und einer neuen, orthodoxeren Überzeugung erblicken, oder ob man in der Verwirrung eines spekulativen mit einem ganz äußerlichen und trivialen Beweise zugleich eine wissenschaftliche Frivolität finden will. Ich lobe nicht die von Kant empfohlene moralische Interpretation der kirchlichen und biblischen Vorstellungen; ich halte mit Hegel dafür, daß dieselbe ein bloßes Spiel sei. Kant selbst indes hat das vollkommene Bewußtsein darüber, und er rechtfertigt dieses Interpretationsspiel lediglich mit praktisch-pädagogischen Gründen. Ein schlimmeres Spiel treibt die Hegelsche Religionsphilosophie. Es ist die Idee selbst, welche sich an das Bedürfnis des ungebildeten Bewußtseins akkomodiert und

ihre Dialektik durch diese Akkomodation verfälscht." (A. a. O. 421f.) Heute, nach dem Fallenlassen aller metaphysischen Gesichtspunkte, begnügt sich die moderne Theologie in einem großen Teile ihrer Vertreter allein mit jenem „ganz äußerlichen und trivialen Beweise" Hegels. Unfähig, die überkommene Verehrung Christi anders zu begründen, beruft sie sich hierbei auf das bloße psychologische Faktum, daß der gewöhnliche Mensch nun einmal nicht imstande sei, die Idee der Gottmenschheit ohne deren Veranschaulichung in einer konkreten historischen Persönlichkeit sich anzueignen. So zieht sie die ganze Religion auf das Niveau des „ungebildeten Bewußtseins" herab und darf sich dann freilich auch nicht wundern, daß, wer die illusorische und fiktive Beschaffenheit ihres Jesuskultus durchschaut hat, konsequenterweise auch aufhören muß, sich Christ zu nennen. Vgl. meinen Aufsatz „Der moderne Jesuskultus" im „Freien Wort", 1. Aprilheft 1904.

87. S. 362. Von der Unmöglichkeit, die ganze christliche Religion auf den Glauben an die historische Persönlichkeit Jesu zu gründen, hat Hegel ein sehr deutliches Bewußtsein: „Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion." Auch darüber ist Hegel sich völlig klar, daß die moralischen Lehren Jesu nichts enthalten, was dazu berechtigte, ihm eine Ausnahmestellung unter den übrigen religiösen Genien einzuräumen, und daß ein rein menschlich aufgefaßter Christus sich prinzipiell nicht von einem Sokrates und anderen großen Lehrern und Märtyrern der Wahrheit unterscheidet. Die menschliche Persönlichkeit Jesu als solche hat lediglich ein historisches, aber gar kein religiöses Interesse; und, kann man wohl im Sinne Hegels sagen, die bloße Verehrung des Menschen Jesu ist alles andere, nur keine Religion. Von dieser Einsicht sind jedoch die Heutigen so weit entfernt, daß sie für einen Standpunkt, wie den Hegelschen, selbst alles Verständnis verloren haben und die fortgeschrittenste Richtung in der Theologie die ganze christliche Religion zu einem bloßen Heroenkultus verdünnt hat, indem sie unter Absehung von aller Spekulation die Verehrung, die ursprünglich dem metaphy-

sischen Prinzip des Gottmenschen galt, auf die menschliche Persönlichkeit Jesu überträgt.

88. S. 369. Über die Sophistik der hier gegebenen Darlegungen braucht wohl kein Wort weiter gesagt zu werden. Hegel sucht die Geschichte Christi, die Tatsachen seines Leidens, Sterbens und seiner Auferstehung als die immanente Dialektik der Idee der Versöhnung selbst nachzuweisen, um dadurch die Möglichkeit der Versöhnung von dem Glauben an jene Geschichte im Sinne der christlichen Dogmatik abhängig machen zu können. Diese ganze Konstruktion ist, wie auch Haym hervorhebt, nur das „Gegenbild" jener anderen, wodurch die Notwendigkeit der sinnlichen Erscheinung der Idee in Christus dialektisch bewiesen wurde. Sie besteht „in der Taschenspielerei, daß das Faktum (des historisch gegebenen Gottmenschen) in seiner eigenen faktischen Entwickelung als der Prozeß der Verwandlung eines Tatsächlichen in Geglaubtes und Vorgestelltes gefaßt wird. Das Charakteristische nämlich des einzelpersönlichen Gottmenschen besteht in der Unmittelbarkeit, in welcher die christliche Idee für die Anschauung war. Durch den Tod dieses Einzelnen nun hebt sich diese Einzelheit und Unmittelbarkeit auf, sein Sein geht in Gewesensein über. Als vergangen und entfernt, erscheint er als in die Vorstellung erhoben." (A. a. O. 423f.) So wenig jedoch Hegel bewiesen hat, daß die unmittelbare Verwirklichung der Idee sich nur in dem einen Christus vollzogen habe, so wenig kann davon die Rede sein, daß die Geschichte Christi nur die immanente Dialektik der Versöhnung überhaupt darstelle und folglich die Möglichkeit der Versöhnung die Aneignung und innere Durchlebung dieser Geschichte zur Bedingung habe. Es ist unmöglich, in der dialektischen Entwickelung der Idee auf rein logische Weise zum Faktum eines einzelnen Gottmenschen der Vergangenheit zu gelangen, sondern nur durch das Heraustreten aus der logischen Idealität, durch den Seitenblick auf die historische Erfahrung. Es ist ganz ebenso unmöglich, die historische Tatsächlichkeit dialektisch zur Idee zurückzuleiten und damit eine prinzipielle Bedeutung für die erstere in Anspruch zu nehmen. Nur so viel kann Hegel höchstens zugestanden werden, daß Christus ein bloßes äußerliches Symbol für die Idee der Gottmenschheit sein kann und daß in seinem Leiden, Sterben, Triumphieren usw. die Momente oder Stationen der inneren religiösen Entwickelung symbolisch zur Darstellung gelangen. Damit ist jedoch schon ausgesprochen, daß

diese Symbolik ihre prinzipielle religiöse Bedeutung in dem Momente einbüßt, wo sie als solche durchschaut ist, daß sie überhaupt nur eine vorläufige psychologische Bedeutung zur Beförderung des religiösen Prozesses besitzt und daß sie für denjenigen überflüssig ist, der in dem Bewußtsein seiner wesentlichen Einheit mit Gott jede Projektion dieser Einheit auf eine fremde Persönlichkeit, und sei es selbst diejenige eines Christus, als eine Verfälschung und Veräußerlichung der innerlichen Tatsache erkannt hat. Demgegenüber geht Hegels Bestreben gerade dahin, Idee und Geschichte, Symbol und Wirklichkeit derartig durcheinanderzuwirren, daß beide sich scheinbar gegenseitig stützen, — und dies nicht im Interesse der Religion überhaupt, sondern einzig der christlichen Religion, die Hegel nun einmal durchaus als die absolute Religion zu erweisen bemüht ist. Man kann an dem aufgewandten Tiefsinn Hegels bei der Ausdeutung der Geschichte Christi im Sinne der Idee immerhin seine Freude haben: einen realen Wert wird man seinen Auseinandersetzungen nicht zugestehen können und am wenigsten wird man einräumen können, daß es Hegel mit ihnen gelungen sei, den Inhalt der christlichen Dogmatik spekulativ zu begründen und Glauben und Wissen miteinander auf dem Boden des Begriffes auszusöhnen.

Es war, woran hierbei erinnert werden mag, wesentlich diese Ausdeutung der evangelischen Geschichte im Sinne der Natur des Begriffes, die den Anstoß zur Zersetzung des Hegelschen Systems und zum Auseinanderfallen seiner Schule in drei einander bekämpfende Richtungen lieferte. Die Art nämlich, wie Hegel hier verfahren war, mußte naturgemäß die Frage nahelegen, ob und inwieweit überhaupt mit der Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur die evangelische Geschichte gegeben sei. Hegel hatte zwischen der religiösen Vorstellung und dem Begriffe unterschieden und behauptet, daß sie bei verschiedenen Formen doch beide denselben Inhalt hätten. Wie nun? Gehört der historische Charakter der Evangelien mit zum Inhalt und fordert daher Anerkennung vom Begriffe oder ist er auf die Seite der Form zu stellen und mithin für das begreifliche Denken nicht verbindlich? Es war David Friedrich Strauß, der die Frage in dieser Fassung aufwarf (1837) und damit zuerst den Keil in die Geschlossenheit der Schule hineintrieb. Drei Antworten nämlich waren offenbar auf jene Frage möglich. Entweder ist mit der Idee der Gott-

menschheit im Sinne Hegels die ganze evangelische Geschichte oder aber bloß ein Teil derselben unmittelbar gegeben, oder endlich sie ist weder ganz noch teilweise von der Idee aus als historisch zu erhärten. Die erste dieser Antworten wurde von Männern, wie Göschel, Gabler, Marheineke, Conradi, die zweite von Rosenkrantz, die dritte von Strauß selbst vertreten und dementsprechend die Hegelsche Schule von diesem in eine rechte, eine linke Seite und in ein Zentrum eingeteilt. Der rechte Flügel der Schule stimmte darin überein, daß aus der Idee des einen Gottmenschen sich auch zugleich seine Geschichte und deren Rechtfertigung ergäbe und daß es daher nicht zulässig sei, die Evangelien nach dem rein historischen Maßstabe zu beurteilen. Das Zentrum betrachtete, wenn auch nicht die ganze, so doch wenigstens ihren Hauptteil und Mittelpunkt durch die Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen als historisch verbürgt und hielt an dem historischen Jesus als der alleinigen Realität der Idee fest. Die Linke endlich vertrat die Ansicht, daß sich nur die Denkbarkeit, aber nicht die Notwendigkeit eines Individuums philosophisch deduzieren lasse, in welchem jene Idee zur Verwirklichung gelangt sei, und welches das Ziel der Religion, die Vermittlung des Menschlichen mit dem Göttlichen, das Zusammenfallen beider Seiten im Selbstbewußtsein, erreicht habe; daß aber gerade Jesus dieses Individuum wirklich gewesen und daß nur in ihm und sonst in keinem Anderen vor ihm und nach ihm jenes Nonplusultra der religiösen Entwickelung verwirklicht worden sei, das, behauptete sie, könne nicht philosophisch, sondern einzig und allein nur geschichtlich nachgewiesen werden. Strauß selbst hatte, ehe er dieses schrieb, jenen Nachweis in seinem „Leben Jesu" (1835—36) bereits geliefert, oder vielmehr er hatte gezeigt, daß ein solcher Nachweis überhaupt nicht zu liefern sei, weil die Geschichte Jesu sich vor der historischen Kritik in bloßen Mythus auflöste. Die ferneren Versuche aber, die Hegelsche Auffassung der einzigartigen Gottmenschheit Christi aus den Evangelien zu erhärten, führten ihrerseits nur immer weiter vom Dogma ab und endeten mit der Erkenntnis der völligen Aussichtslosigkeit, Idee und historische Wirklichkeit in Übereinstimmung zu bringen. War aber eben hiermit die Erfahrung, zunächst freilich nur in der Gestalt der historischen Kritik, zur Entscheidung über die Wahrheit der Idee herbeigezogen, so war damit der Hegelsche Apriorismus im Prin-

zip verneint; und es war nur der letzte Stoß, der dem spekulativen Rationalismus überhaupt versetzt wurde, als die Naturwissenschaft sich des Geistes der Zeit bemächtigte und der Empirismus aller aprioristischen Spekulation ein Ende machte.

89. S. 372. Der Gedanke der Gottmenschheit oder die Behauptung, daß mein Selbst mit Gott identisch ist, mag immerhin dem gewöhnlichen Denken im ersten Augenblick fremdartig klingen, sofern die abendländische Menschheit in der entgegengesetzten Anschauungsweise des semitischen Dualismus aufgezogen ist: an und für sich enthält jener Gedanke keine Schwierigkeit, ja, er erweist sich sogar einer vorurteilslosen Betrachtung gegenüber als selbstverständlich. Die Schwierigkeit kommt erst dadurch hinein, daß dieser Gedanke im Christentum mit der historischen Persönlichkeit Jesu verschmolzen ist und das Bewußtsein der eigenen Identität mit Gott durch den Glauben an Christus vermittelt und mit diesem unauflöslich verbunden sein soll. Denn dies zu glauben, ist allerdings eine „unendlich harte Zumutung". Sie ist aber auch im Grunde nur ein Beispiel jener Inadäquatheit zwischen Begriff und Anschauung, wie sie nach Hegels eigener öfterer Behauptung mit aller Symbolik notwendig verbunden ist, und erscheint ihm nur deshalb in einem anderen Lichte, weil er nicht zugeben will, daß es sich bei der Christologie bestenfalls auch nur um ein Symbolisches handelt, oder weil er in diesem einen Falle das Symbol als solches für den eigensten Ausdruck des Begriffes selbst erklären möchte. Die unmittelbare Anschauung Christi vermittelt nach Hegel den Einzelnen das Bewußtsein ihrer wesenhaften Einheit mit Gott, sofern dieselbe in Christus sinnlich, d. h. symbolisch, dargestellt ist. Dieses „allgemeine Selbstbewußtsein", d. h. das Bewußtsein jedes Einzelnen, mit allen Übrigen wesentlich eins zu sein oder sein Selbst mit demjenigen aller zu teilen, dies ist nach Hegel der heilige Geist. Dabei versteht es sich aber doch wohl von selbst, daß die symbolische Vermittlung nicht gleichzeitig noch festgehalten werden darf, wenn sie ihren Zweck erfüllt hat, jenes Selbstbewußtsein auszulösen. Wenn das Haus gebaut ist, kann das Gerüst abgebrochen werden: so muß auch die Christologie aus dem religiösen Bewußtsein ausgeschaltet werden, nachdem sie ihren Zweck erfüllt hat, das Bewußtsein der Gottmenschheit zu vermitteln. Es ist jedoch der Widerspruch des Christentums und Hegels, das göttliche Selbst-Bewußtsein des Einzelnen

zugleich als ein Bewußtsein der Identität des Selbst mit Christus und die aus jenem Bewußtsein entspringende Liebe als Liebe Christi und zu Christus aufzufassen. So wahr es ist, daß alle Liebe auf der Identität der Menschen untereinander und insofern auf dem Geiste beruht, der, als das gemeinsame Wesen aller, alle Gegensätze ausgleicht, so falsch ist es, diese Liebe zu Christus in irgend welche metaphysische Beziehung zu bringen. Christus ist und kann nichts Anderes sein als höchstens nur ein Symbol, bestenfalls von historischer und vorläufiger, aber nicht von einer absoluten und metaphysischen Bedeutung. Wird dies verkannt und das Historische zugleich zu einem Metaphysischen erhoben, so müssen sich naturgemäß jene Widersprüche und Kruditäten einstellen, wie sie die dogmatische Christologie für das heutige Bewußtsein schlechterdings unannehmbar machen.

90. S. 373. Es braucht wohl nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß, wenn Hegel hier von einer „Unsterblichkeit der Seele" spricht, dabei an nichts weniger als an eine persönliche Unsterblichkeit des Individuums im Sinne des eigentlichen Christentums zu denken ist. Das Bewußtsein der Unendlichkeit und Ewigkeit, das der Mensch durch den Gedanken seiner Identität mit Gott gewinnt, ist nicht ein ewiges Bewußtsein in dem Sinne, daß der Einzelne sich in alle Zukunft seiner selbst und seiner göttlichen Natur bewußt wäre, sondern es ist nur das (individuelle) Bewußtsein von der ewigen Wesenheit des Geistes, in dem er selbst nur ein verschwindendes Moment ist. Nicht das zeitliche, empirische Ich als solches ist nach Hegel unsterblich (denn es ist gar nichts wahrhaft Wirkliches), sondern das allgemeine Ich, das seine Wirklichkeit in dem gesamten Reiche der endlichen Individualgeister hat.

91. S. 381. Berühmte Worte Hegels, über die nur zu bemerken ist, daß sie eigentlich die Widerlegung einer jeden „christlichen Religionsphilosophie" in sich enthalten. Denn der wahrhafte christliche Glaubensinhalt kann gar nicht durch die Philosophie für sich allein gerechtfertigt werden, sondern nur durch die gleichzeitige Zuhilfenahme der Geschichte. Eine unbefangene philosophische Untersuchung des Wesens der Religion kann von sich aus gar nicht auf Christus kommen. Wenn Hegel das Gegenteil behauptet, so übersieht er, wie überall, so auch hier, daß seine dialektische Gedankenentwickelung, die Christus

und seine Geschichte als ein notwendiges Moment der Idee in sich aufnimmt, sich durchaus nur von der Erfahrung nährt und ohne beständiges Hinschielen nach der letzteren überhaupt nicht von der Stelle rücken würde, daß also, wie schon Schelling erkannt hat, das eigentliche Prinzip des dialektischen Fortschritts bei Hegel gar nicht im rein Logischen, sondern im Unlogischen der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit liegt. Gerade weil, was der Geist tut, keine Historie ist und es in der Religion nicht auf Vergangenes, sondern einzig auf die unmittelbare Gegenwart Gottes ankommt, gerade darum ist die christliche Weltanschauung in jeder Form philosophisch unhaltbar. Denn die Annahme der göttlichen Gegenwart führt notwendig zu einem religiösen Monismus, während das Christentum mit dem dualistischen Theismus steht und fällt und Hegels monistische Umdeutung dieser Religion alles Andere, nur kein Christentum ist.

92. S. 382. Daß der Mensch, um mit Gott versöhnt zu werden, des Glaubens an die wesenhafte Identität des eigenen Selbst und Gottes bedarf, diese Vermittelung ist allerdings absolut notwendig. In dem ernstlichen Wollen des wahren Selbst des Menschen verschwindet seine Endlichkeit. Daß jedoch dieser Glaube, mit Gott im Wesen eins zu sein, identisch sei mit dem Glauben an Christus und daß die eigene Endlichkeit und Äußerlichkeit nur dadurch zu einem Unwesentlichen herabgesetzt und gewußt werden könne, daß das Anderssein des Sohnes nur ein verschwindendes Moment ist, dies ist das Vorurteil, das Hegel nicht bewiesen, sondern nur einfach aus der christlichen Dogmatik übernommen hat.

93. S. 386. Vgl. hierzu Anm. 69.

94. S. 396. Die religiöse Lage unserer Zeit ist in diesen Schlußworten Hegels offenbar ganz richtig gezeichnet. Mit dem Glauben an die Wahrheit der bisherigen Religion ist der großen Menge der Glaube an objektive Ideen überhaupt abhanden gekommen; die moralische Ansicht, die selbsteigene Meinung und Überzeugung ohne objektive Wahrheit hat sich zum Geltenden gemacht; die Sucht des Privatrechts und des Genusses ist an der Tagesordnung. In einem solchen Zustande aber kann ein Volk, kann die Menschheit auf die Dauer nicht verbleiben. Wenn mit der gemeinschaftlichen Überzeugung über den Sinn und Wert des Daseins alle Grundvesten hinweggenommen sind, so zerfällt die Menschheit in sich gegenseitig bekämpfende Atome, und die Möglichkeit einer

Kultur ist aufgehoben. Hegel konnte sich noch damit trösten, diesen „Mißton" wenigstens durch die philosophische Erkenntnis aufgelöst und Glauben und Wissen auf dem Boden des Gedankens miteinander versöhnt zu haben. Wir, die wir diesen Anspruch als Illusion durchschaut haben und mittlerweile dahin gelangt sind, eine Versöhnung zwischen der modernen Weltanschauung und dem Christentume im Prinzip für unmöglich und jede darauf verwandte Mühe für vergeudet ansehen zu müssen, wir können uns nicht, wie Hegel, dabei beruhigen, daß eine solche Versöhnung durch die Philosophie für einige Hegelianer vollbracht ist und im übrigen die Menschheit in jenem Zwiespalte belassen. Wenn überhaupt der Rationalismus von seiner hellenischen Herkunft her einen exklusiven und aristokratischen Charakter trägt und wesentlich mit Schuld ist an dem unnatürlichen Gegensatze zwischen „Gebildeten" und „Ungebildeten", der seit den Tagen der Renaissance unser Volk zerklüftet, so vermögen wir in unserem sozial gesinnten Zeitalter die angeführte Hegelsche Ansicht nur als das Extrem jener Denkweise zu betrachten, die zufrieden ist, wenn die Wahrheit nur erkannt ist, einerlei, wem sie zugute kommt, und ob und inwieweit sie einen praktischen Einfluß ausübt. Eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, die praktisch keinen Nutzen stiftet, die nur im Wissen ist, die auf die wenigen Eingeweihten beschränkt bleibt und das erlösungsbedürftige Volk im übrigen seinem Schicksal überläßt, eine solche kalte intellektualistische Art der Versöhnung ist religiös ohne jeden Wert, und eine Religionsphilosophie, die, wie die Hegelsche, genötigt ist, mit diesem „Mißton" zu schließen, kann unmöglich für sich beanspruchen, die absolute Wahrheit zu enthalten.

Wenn wir uns nun aber fragen, woran es liegt, daß die Hegelsche Lösung so unbefriedigend ist, so kann die Antwort nur lauten: an der Art und Weise, wie Hegel überhaupt das Verhältnis des Glaubens zum Wissen oder der Religion zur Philosophie bestimmt hat. Hegel unterscheidet beide als Vorstellung und Begriff, die im Inhalte zusammenstimmen, wennschon sie in der Form auseinandergehen, und er findet die beiderseitige „Versöhnung" darin, daß der Begriff sich der Vorstellung anpaßt, die seltsamsten Einfälle der christlichen Mythologie in sein spekulatives Schema hineinzwängt und sie dadurch „rechtfertigt". Allein damit ist die Religion ein für allemal einem niederen Gebiete des menschlichen Geisteslebens zugewiesen, zur bloßen „Volksmeta-

physik" degradiert, und die Widersprüche bleiben für alle diejenigen ungelöst bestehen, die nicht imstande sind, die philosophische Berechtigung der entsprechenden Vorstellungen einzusehen. Nach Hegel ist die große Mehrzahl der Menschen grundsätzlich außerstande, sich aus dem Zwiespalt herauszufinden, weil dieser Zwiespalt ein solcher der Vorstellungen ist und die Vorstellung das A und O des religiösen Lebens sein soll. Aber auch wer, als Philosoph, den Zwiespalt für sich selbst gelöst hat, bleibt doch, sofern er religiös ist, in dem letzteren befangen. Das ist aber eine Zerreißung des Menschen in zwei einander widersprechende Hälften, die unmöglich das letzte Ergebnis der religionsphilosophischen Betrachtung sein kann.

Der religiöse Mensch glaubt an die tatsächliche Wahrheit seiner Vorstellungen, und er kann nicht anders. Ein Widerspruch in diesen Vorstellungen macht ihn in seinem Glauben schwankend. Es hilft ihm nichts, daß man ihm sagt, der Philosoph besitze für sich den Schlüssel, um die Widersprüche aufzulösen, wenn er selbst nie zu einem einheitlichen und zusammenstimmenden religiösen Weltbilde gelangen kann. Mit anderen Worten: der Mißton des religiösen Daseins zieht durch die Brust jedes Einzelnen; der Zwiespalt zwischen Kopf und Herz ist in jedem denkenden Menschen vorhanden, muß daher auch auf dem Boden der einzelnen religiösen Individualität für sich lösbar sein, um ein wirkliches religiöses Leben zu entzünden. Das ist nun aber offenbar nicht möglich, wenn der Begriff die Vorstellung in ihrer widerspruchsvollen Beschaffenheit beläßt, sie darin bestärkt und ihr nur ein künstliches Gedankengerüste unterstellt, sondern nur durch die Läuterung der Vorstellung selbst zum Begriff, durch das Herüberziehen ihres Inhalts auf das Gebiet des mit sich einigen Gedankens. Es ist der Grundfehler aller bisherigen Vermittlungsversuche auf dem Felde der Religion, daß sie die Philosophie zur Magd der Theologie erniedrigen, die Weltanschauung des „ungebildeten Bewußtseins" für die schlechthin religiöse erklären und die religiöse Begriffswelt immer nur nach dem Maßstabe der „Armen im Geiste" zurichten. Damit stößt man aber nur die vorgeschritteneren Geister ab, hält das „Volk" auf einer niedrigen Stufe des Bewußtseins fest und befestigt und verschärft man jenen Gegensatz zwischen einem religiösen ungebildeten und einem gebildeten irreligiösen Teil des Volkes, der unser modernes Kulturleben

kennzeichnet. Die wahre Lösung der religiösen Krisis besteht darin, die Unhaltbarkeit der gegenwärtigen religiösen Vorstellungswelt offen einzugestehen, aber gleichzeitig eine neue aufzubauen, die mit dem Begriffe nicht im Gegensatze steht, und so den vorhandenen religiösen Fond der Menschheit in ein Gefäß zu sammeln, das nicht bei jeder Berührung mit der kritischen Sonde einen Mißton gibt, das auch die stärksten Schläge aushält und dabei nicht aufhört, rein zu klingen. Hegel selbst hat in seiner monistischen Auffassung des religiösen Verhältnisses den Weg gezeigt, der einzig zu diesem hohen Ziele hinführt. Man habe nur den Mut, den Weg zu gehen, ohne sich durch die Rücksichtnahme auf alte liebgewordene, aber unhaltbare Anschauungen seitwärts locken zu lassen; man gebe nur dem Begriffe die Ehre, die ihm gebührt, anstatt, wie Hegel, mit Einem Auge doch immer auf die Vorstellung hinzuschielen; man wage es nur einmal, in religiöser Hinsicht sich wirklich frei zu machen — und der Gegensatz der Religion und der Wissenschaft ist nicht mehr vorhanden.

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA. AUSGEWÄHLTE SCHRIFTEN. Übersetzt und eingeleitet von Arthur Liebert. (In Vorbereitung)

Die Auswahl erfolgt aus seinen Briefen und aus folgenden philosophischen und theologischen Schriften: Heptaphus. 900 Thesen. De ente et uno. Über die Würde des Menschen. Christliche Lebensregeln und Aphorismen. Gebet an Gott. Gegen die Astrologie. Apologie. Kommentar zu Platons Gastmahl.

GIORDANO BRUNO. DAS ASCHERMITTWOCHSMAHL. Brosch. M. 4.—, in Halbperg. geb. M. 5.50

GIORDANO BRUNO. DIE VERTREIBUNG DER TRIUMPHIERENDEN BESTIE. 2. Aufl. Brosch. M. 7.—, in Halbperg. geb. M. 8.50

GIORDANO BRUNO. ZWIEGESPRÄCHE VOM UNENDLICHEN ALL UND DEN WELTEN. 2. Aufl. Brosch. M. 6.—, in Halbperg. geb. M. 7.50

GIORDANO BRUNO. VON DER URSACHE, DEM PRINZIP UND DEM EINEN. (Erscheint 1905)

Bd. I befaßt sich mit Kosmologie und baut das kopernikanische System weiter aus. Bd. II begründet eine Umwälzung der sittlichen Weltanschauung, die triumphierende Bestie ist das Niedrige im Menschen. Bd. III kämpft gegen das kosmologische System des Ptolemäos, Aristoteles und des Mittelalters an und entwickelt die wichtigsten Grundgedanken von Brunos eigener Kosmologie. Besonders wertvoll ist ein vom Herausgeber als Einleitung verfaßter umfangreicher Abriß der Geschichte der kosmologischen Anschauung bis auf Bruno.

LEONARDO DA VINCI. DER DENKER, FORSCHER UND POET. Nach den veröffentlichten Handschriften. Auswahl, Übersetzung, Einleitung von Marie Herzfeld. Mit Porträt in Lichtdruck. Brosch. M. 8.—, in Halbperg. geb. M. 10.—

Inhalt: Einleitung (132 S.). Über die Wissenschaft. Von der Natur, ihren Kräften und Gesetzen. Sonne, Mond und Erde. Menschen, Tiere und Pflanzen. Philosophische Gedanken. Aphorismen, Allegorien. Über Kunst. Entwürfe zu Briefen, Gutachten, Beschreibungen, Erzählungen. Allegorische Naturgeschichte. Fabeln. Schöne Schwänke. Prophezeiungen.

LEONARDO DA VINCI. DER TRAKTAT VON DER MALEREI. Nach dem Codex Vaticanus übersetzt und geordnet von Marie Herzfeld. Mit vielen Holzschnitten. (In Vorbereitung)

VOM VOLLKOMMENEN LEBEN (Theologia deutsch). Nach den Quellen herausgegeben und übertragen von Herman Büttner. Brosch. ca. M. 3.—. (In Vorbereitung)

JOHANN TAULER. AUSGEWÄHLTE PREDIGTEN. 2 Bde. (In Vorbereitung)

HEINRICH SUSO. AUSGEWÄHLTE WERKE. 2 Bde. (In Vorbereitung)

JAKOB BÖHME. AUSGEWÄHLTE WERKE. 2 Bde. (In Vorbereitung)

JOHANN AMOS COMENIUS. DAS EINZIG NOTWENDIGE (Unum necessarium). Ein Laien-Brevier. Übertragen von Johannes Seeger. Auf Veranlassung der Comenius-Gesellschaft mit biographischer Einleitung herausgegeben von Ludwig Keller. Mit Porträt in Lichtdruck. Brosch. M. 3.—, in Pergament geb. M. 4.50

ANGELUS SILESIUS. DER CHERUBINISCHE WANDERSMANN. Mit Einleitung herausgegeben von Wilhelm Bölsche. Brosch. M. 5.—, in Halbperg. geb. M. 6.50

IMMANUEL SWEDENBORG. THEOLOGISCHE SCHRIFTEN. Aus den lateinischen Erstdrucken übersetzt und herausgegeben von L. Brieger-Wasservogel. Mit Porträt in Lichtdruck. Brosch. M. 8.—, in Halbperg. geb. M. 10.—

Inhalt: Swedenborgs Weltanschauung und Biographisches. Die Lehre der Neuen Kirche, des Neuen Jerusalem der Offenbarung. Der Verkehr auf natürlichem oder geistigem Wege oder auch durch vorherbestimmte Harmonie. Vom weißen Pferd der Offenbarung. Über das Wort und seinen geistigen oder inneren Sinn. Über das letzte Gericht und die Zerstörung Babylons. Katechismus der neuen Kirche. Swedenborg im Urteil deutscher Philosophen. Swedenborg-Anekdoten und ausgewählte Briefe.

Vorliegende Ausgabe will in ihrer Auswahl und Anordnung, in der Auffassung der philosophischen Persönlichkeit, sowie in der Art der Übertragung, die unter einiger Vernachlässigung des Wortgetreuen vor allem den Sinn zu seinem Rechte kommen läßt, etwas völlig Neuartiges in der Swedenborg-Literatur sein.



